جامعة النجاح الوطنية
كلية الدراسات العليا
قسم اللغة العربية

ألفـــاظ المتصـــوفـــة

(دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشعرية)

إعـــداد

حلمي عبد الله حسين عدوي

إشراف

الأستاذ الدكتور يحيى جبر

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في اللغة العربيـــة وآدابها بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية

الملخص

إن هذا البحث خاص بالألفاظ المستمدة من الأدب الصوفي القائم على الألغاز والإشارات والتلميحات ، لهذا الموضوع ليس أدبا خالصا ، ولا لغة صرفة ، بل هو مزج بين اللغة والأدب . في ظل هذه الأمور نظمت ونسقت هذه الأطروحة ، فتطرقت أولا وقبل كل شيء إلى الجانب التاريخي من حيث أصل كلمة التصوف واختلاف الباحثين فيها ، إذ أقوى الآراء وأصوبها هو أن أصل الكلمة من الصوف . ثم تعرضت لوجهات النظر المختلفة في مصادر التصوف . ولما كان موضوع الأطروحة هو دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشعرية ، لذا اطلعت على حياة ابن عربي من حيث شخصيته وأخلاقه ومؤلفاته وأسلوبه ، فوجدته رجلا مميزا وعبقريا فذا في اللغة والأدب والأمور الغيبية والروحية وفهم النفس البشرية والعامل معها ، والتي منها التراث الفكري الذي يرتكز على علم الفقه ، وعلم الآداب ، وعلم الكلام والعلوم الطبيعية والتفسير والتأويل وعلم الحروف . ليس التصوف ظاهرة روحية على إطلاقه ، ولكنه ظاهرة شاملة مرتبطة بشتى الظواهر الأدبية أو الأخلاقية . أما العلم اللدني فهو : مصدر هام ورئيسي يرتشف الصوفية ألفاظهم منه ، إذ يعتبرونه علما إلهيا غيبيا خارج نطاق العقل والمحسوسات ، يقذفه الله في الخاصة من عباده . أما لغتهم فهي لغة مكثفة غنية بالإشارات والاصطلاحات ، وخاصة الرموز التي تستند إلى الجذور المنغرسة في اللاوعي للفرد والجماعة ، أضف إلى ذلك أن الصوفية استعانوا بالاستعارة أو الحكاية أو القصة الرمزية ، وذلك لخشيتهم من الفقهاء ورجال الدين .

ولقد خصصت فصلين كاملين لإظهار العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، إذ ضم الفصل الثاني الألفاظ المشتركة بين ابن عربي ومن سبقه من الصوفية ، حيث وازنت بينهما ، وأظهرت التفوق الذي امتاز به ابن عربي من إعادة صياغة أو زيادة شرح أو فن في التعبير .

ولقد أظهرت أن تبادل المواقع بين المعنى اللغوي والصوفي قائم بينهما . أما الفصل الأخير والذي يقع تحت عنوان ((الجديد عند ابن عربي)) فجل الألفاظ التي اخترتها بعد البحث والتنقيب ، هي ألفاظ لم يتعرض لها أحد من قبل ، إذ طرحها ابن عربي للدرس والبحث ، فنقلها وحللها وأعطاها معنى واضحا ومحددا .

وهكذا يكون ابن عربي قد عمل على تقعيد القواعد وتثبيت الركائز ، إذ ما زالت اصطلاحاته باقية إلى اليوم دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر . وكذلك تعمد ابن عربي أن ينظم الشعر الغزلي الذي يبدو وكأنه غزل مادي ، بينما هو في واقع أمره يخاطب عالم الغيب والأرواح العلوية والحقائق الإلهية ، وقد استشهدت بعدد من الأبيات الشعرية وفسرت ما يعنيه ابن عربي .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لقد خضت غمار التصوف والصوفية ، وذلك لرغبة جامحة كانت تنتابني للوقوف على أسرار هذا الجانب من التدين ، ولمعرفة المزيد من مصادر المعرفة عندهم ، والإسهامات التي أضافوها في مجال اللغة والأدب ، فاطلعت على ما خلفوه لنا من إنتاج شعري ونثري ، بالإضافة إلى ما كتبه المهتمون بالتصوف ، وقد واجهت في هذه المسيرة صعوبات وعقبات ، بسبب الثغرات التي تخللت كثيرا من الأبحاث التي خصصت في دراسة هذا الموضوع . وحاولت قدر المستطاع تجنب مثل هذه الثغرات ، والمتمثلة بالأبحاث الجزئية التي تدور حول ذكر الاصطلاحات دون الربط بينها وبين المعنى اللغوي والتعليق عليها ، وبعد أن تبلورت صورة هذه الدراسة في ذهني ، لقد جعلتها في مقدمة ، وثلاثة فصول ،إذ تعرضت في الفصل الأول لمصادر التصوف لأهميتها في سبر غور هذا الجانب ، والتعرف على آراء كثير من الباحثين ومحاولة التوفيق بينهم . كما وتعرضت للمعنى الدلالي لاصطلاحاتهم وخصصت جل الأطروحة لهذا الجانب لما له من أهمية في إثراء الجانب الأدبي واللغوي .

أما الفصل الثاني ، لقد ربطت بين الألفاظ التي استخدمها ابن عربي وبين ألفاظ من سبقه من الصوفية ، مع إظهار الدور الذي لعبه ابن عربي في تهذيب مثل هذه الاصطلاحات . إذ أحسن التصرف في إعادة الصياغة لبعضها ، وإلغاء البعض الآخر ، وإبقاء القليل منها على صورته الأصلية .

وأفردت لابن عربي الفصل الثالث كاملا، لعرض ومناقشة الألفاظ الجديدة التي استخدمها ، إذ أظهرت التوجه الذي اختاره والقائم على التخيل ، والتوغل في التأويل بالإضافة إلى استخدامه الكنايات ، والتي أعد لها كتابا خاصا سماه ترجمان الأشواق . ولقد زودت هذه الأطروحة بعدد من الأبيات .

واتبعت الترتيب الأبتثي ، مرتكزا على الحرف الأول في هذا الترتيب ،دون النظر إلى سواه من الحروف ، وأعددت لها فهرسا خاصا بها ، مع إرفاق حرف العين ليدل على أن هذا الاصطلاح خاص بابن عربي .

وبعد ، فآمل من الله عز وجل التوفيق في عملي هذا . كما وأشكر أستاذي الدكتور يحيى جبر الذي قدم لي النصح والإرشاد والتوجيه الناقد والمفيد في كل مراحل البحث .

الفصل الأول

منهج الصوفية ولغتهم

أوضحت في هذا الفصل أن المهتم بتحليل منهج الصوفية ولغتهم،لا يستقيم له ذلك إلا بعد الإطلاع على أصل التصوف ومصادره ، والتطور التاريخي له . نتيجة التباين الواضح في السلوكيات المتبقية لأفراده في كل فترة من فترات نموه وتطوره . ففي مراحله الأولى اقترب التصوف كثيراً من الزهد وأصبح القرآن والسنة الرافدين الرئيسين للعبّاد والزهاد، يضاف إليهما أقوال المشهورين منهم وحكاياتهم . هذه هي السمة التي كانت غالبةً على القرن الهجري الأول .

أما في القرون التالية لهذا القرن، لقد بدأ التصوف يأخذ طابعاً خاصاً ومميزاً، وبدأت تدخل فيه عملية التنظيم والتهذيب ، وأخذ التصوف يسير تدريجياً ليصبح نمطاً خاصاً للحياة ، ومنهجاً له مبادئه وأساليبه ، وطرائقه الخاصة به ، فانتشر في شتى بقاع العالم ، وانبثق منه كثير من الطرق الصوفية التي استمرت طويلاً ، ولا تزال قائمة تظهر في أماكن متعددة من العالم على الرغم من ضعفها الظاهر الناتج عن تمسك الناس بالماديات والابتعاد عن الروحانيات ، ولما كان لكل طائفة أسلوبها الخاص الذي تتبعه في التعامل والتفاهم بين أفرادها ، لذلك نشأت لهم لغة خاصة تقوم على التلميح تارة ، وعلى الرمز والإشارة تارة أخرى ، ونتيجة للكم الهائل لهذه الاصطلاحات التي تراكمت على مر العصور قام كثير من رجالات الصوفية بجمعها وتفسيرها والتعليق عليها ، منهم السّراج في كتابه اللمع ، والقشيري في رسالته التي سميت باسمه (الرسالة القشيرية) ، والهجويري في كتابه كشف المحجوب ، وابن عربي في كتابه اصطلاح الصوفية، والقاشاني في كتابه اصطلاحات الصوفية ، وغيرهم . ولا ننسى المصادر التي اعتمد الصوفية عليها في صقل اصطلاحاتهم وتطعيمها ، واختلاف الباحثين حولها سواء كانت هذه المصادر يونانية أو مسيحية أو غيرهما .

وأوضحت ما قدمه الصوفية من أعمال ، في كثير من العلوم والآداب والأخلاق، والنفس والمعاملة والعقيدة والشريعة، واستعرضت ما قام به ابن عربي في مجال التصوف ، من حسن التبويب والتهذيب ، وإضافة كل ما هو جديد ، فركزت على حياته ، وعرض صفاته وأخلاقه ومؤلفاته ، وأنهيت هذا الفصل بمناقشة التطور الدلالي لألفاظ الصوفية .

التصوف

هو اتجاه ديني يمتد من أقصى العالم إلى أقصاه، منذ أقدم الأجيال، تأثر به أصحاب الديانات السماوية: اليهودية والنصرانية والإسلام، وظهرت بعض صوره في الأمم السابقة «فلقد عرفه البابليون والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم وبعض الأمم الفطرية»«١» . والتصوف الإسلامي شعلة لا يخبو ضوؤها ، وستظل متقدة ما دام هناك روحانية الإسلام، وما دام هناك شعراؤه يهتفون بأنشودة الحب الإلهي أبد الوجود . هو السر العلوي يشرق به الإله في قلوب عباده الصالحين أولئك الذين خلت قلوبهم من شوائب المادة، وتعالت نفوسهم عن كل محسوس، وابتعدوا عن كل ما يُضِل المرء بهذا العالم الحيواني .

أصل كلمة التصوف

اختلف الباحثون في أصل كلمة التصوف ، فمنهم من قال بأنها مشتقة من اسم رجل عاش في الجاهلية ، أو من كلمة يونانية قريبة في لفظها للصوفية ، أو من اسم مكان في المدينة كان يلتقي فيه الزّهاد . وتضيف قمر كيلاني : « منهم من قال: إنها مشتقة من ‹صوفه› »«٢» . و منهم يرى أنها اشتقت من كلمة «سوفيا » ، أي الحكمة باليونانية . أو أن الكلمة من الصفاء ، أو أنها من الصُّفّة : «وهي مكان في المدينة كان يجتمع فيه الزّهاد »«٣» . وأقربها إلى الصحة أن التصوف أخذ من الصوف . فهو عنوان الزهد والقناعة ، وروي أنه لباس الأنبياء ، ورسولنا محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ آثره على غيره من الثياب .

ويخرّج أبو بكر محمد الكلاباذي اشتقاق الاسم تخريجاً آخر مستنداً فيه على معنى التصوف، من وجهة نظر صوفية،فيرى « أن الصوفية سميت صوفية ، لصفاء أسرارها ونقاء آثارها .وأما نسبهم إلى الصُّفّة والصوف،فإنه عبّر عن ظاهر أحوالهم أنهم قوم قد تركوا الدنيا ، فخرجوا عن الأوطان ، وهجروا الإخوان ، وساحوا في البلاد ، فعرُّوا الأجساد، ولم يأخذوا من الدنيا إلاّ ما لا يجوز تركه من ستر عورة ، وسد جوع .وأهل الشام سموهم « جوعية » لأنهم ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة.ومن نسبهم إلى الصفة والصّف الأول ، فإنه عبر عن أسرارهم وباطنهم وذلك أن من ترك الدنيا ، وزَهِدَ فيها وأعرض عنها صفّى الله سره ونوّر قلبه »«٤» .

((١)) فروخ ــ عمر ــ : التصوف في الإسلام ــ بيروت ــ دار الكتاب العربي ــ ط ــ ١٩٨١ ــ ص٢٠ .

((٢)) صوفه : هو الغوث بن مر بن أد .

((٣)) كيلاني ــ قمر ــ في التصوف الإسلامي ــ مفهومه وتطوره وأعلامه ــ بيروت ــ المكتبة العصرية ــ ط ــ ١٩٩٢ ص: ٢ ١٢١ .

((٤)) الكلاباذي ــ أبو بكر ــ محمد ــ التعرف لمذهب أهل التصوف ــ مصر ــ دار إحياء الكتب العربية ــ ١٩٦٠ م ــ ص ٢١ .

ويحاول لويس ماسينيون أن يحدد الفترة الزمنية التي ظهر فيها لفظ الصوفية والمتصوفة ، فبعد أن يستعرض الألقاب التي أطلقت على الأتقياء والزهاد في زمن الرسول ـ ص ـ ، وتسميتهم بالصحابة والجيل الثاني بالتابعين ، يجمل قائلا:« ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا، هناك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة ، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين » (١) .

ويرى ابن خلدون أن الصوفية اسم مستحدث في الملة الإسلامية ، أطلق على جماعة أقبلت على العبادة بعد أن جنح الناس إلى الدنيا ومتاعها ،وكان ذلك في القرن الثاني للهجرة فيقول : « فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس لمخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة » ((٢)) .

مصادر التصوف

عني المستشرقون منذ أواسط القرن الماضي بدراسة التصوف الإسلامي ، وبيان التأثيرات الأجنبية التي أثرت في نشأته وتطوره ، وممن شدد على التأثير الأجنبي جولدتسيهر ،إذ ربط بين التصوف الإسلامي ،وتعاليم الأفلاطونية الحديثة ،وما يندرج فيها من مذهب الفيض ووحدة الوجود .وخفف من حدة القول بهذا التأثير الأجنبي نيكلسون ،حيث مضى في بحوثه يعلي من شأن الأثر الإسلامي في نشأة التصوف،ويقلل من أهمية التأثيرات الأجنبية ، وانتهى إلى القول : « بأن جميع الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ،إنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ في الإسلام ، وكانا إسلاميين في الصميم » ((٣)) .

نظريات في مصادر التصوف

١ ـ نظرية رد الفعل الآري :ـ

عندما بعث الله الرسول محمدا ـصلى الله عليه وسلم ـ برسالته الخالدة ، انتشر الإسلام انتشارا عظيما ، إذ وصلت تعاليمه إلى مشارق الأرض ومغاربها ، ذلك لأن الدين الإسلامي دين سام جاء يفرض تعاليمه السمحة على كثير من الأمم التي من بينها الآريين من الفرس والهنود ، ولما كانت عقولهم غير مهيأة لمثل هذه التعاليم ، فقد أدى ذلك لحدوث رد فعل في عقولهم ، فنزعت إلى نوع من التصوف في الاعتقاد والتفكير.

((١)) ماسينيون ـ لويس ـ الإسلام والتصوف ـ مصر ـ دار الشعب ـ ط ـ ١٩٧٩ م ـ ص ٢٩ .

((٢)) ابن خلدون ـ عبد الرحمن ـ مقدمة ابن خلدون ـ القاهرة ـ المكتبة التجارية ـ ـط ـ بدون تاريخ ص ٢٥٤ .

((٣)) ضيف ـ شوقي ـ تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني ـ مصر ـ دار المعارف ـ ط ـ بدون تاريخ ـ ص ١٠٧ .

« وأصحاب هذه النظرية يعتمدون في تقرير ملهبهم على أوجه الشبه بين (الفيدانتا) الهندية والصوفية الإسلامية ، وبين تلمس الوجوه الكثيرة في المشابهة بين شعراء الفرس المتصوفة ، وبين إخوانهم في الجنس السامي »*((١)) . واعتراضنا على هذه النظرية ، أن ظهور الصوفية في الإسلام سبق دخول الإسلام في الهند وفارس .

٢ _العنصر المسيحي

يدعي كثير من المستشرقين أن التصوف الإسلامي يرجع إلى أصل نصراني ، ويستدلون على ذلك بوجود الشبه الكثير بين حياة الزّهاد والعّباد والنّساك من صوفية المسلمين ، وحياة الرهبان في ظواهر العبادة واللباس . ولا ننكر بعض التأثر فلقد « أحب العرب الرهبان وعظموهم وتأثروا بهم في الرياضة والعبادة ، ويرى « فون كريمر » أن التصوف إنما هو ثمرة لتلك النصرانية الجاهلية و«غولدزيهر » يرى الفقر والفقراء الذين ظهروا في الإسلام ، إنما هم فروع من النصرانية ، كما يقول «نولدكة » بأن لباس التصوف نصراني ، و« ليلكسون » بأن مصطلحات الصوفية نصرانية »*((٢)) . ويستشهدون بشعر بعض الصوفية ، كقول الحلاج :

سُبْحانَ من أَظْهَرَ ناسوتَهُ سـرَّ سَنَا لاهوتِهِ الثاقِبِ .
ثُمَّ بَـدَا لخَلْقِهِ ظَاهِـراً في صُورَةِ الآكلِ والشاربِ .
حتى لقد عَـايَنَهُ خَـلْقُهُ كَلَحْظَةِ الحاجِبِ بالحاجبِ ((٣)) ((البحر السريع)) .

ومما غاب عن أنظار هؤلاء أن الإسلام اعترف بوجود الأديان السماوية جميعها ،وأن حب الله والشوق إليه ، هو جوهر كل الأديان ،وأن حياة الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ وما كان يأخذ به نفسه من التقشف في اللبس والمأكل وما كان يداوم عليه من العكوف على العبادة وحب الأرامل والأيتام والفقراء والتهجد ، وما يفيض به هديه _صلى الله عليه وسلم _ من الزهد والتقوى والصبر والرضى والشكر ،وما ورد في القرآن والأحاديث الشريفة من حيث التوبة والاستقامة والإخلاص والصدق ، وما أوثر من الصحابة «رضوان الله عليهم » في هذا الصدد لأكبر دليل ينهض في وجه هذا الرأي .

((١)) عباد _ أحمد توفيق _ التصوف الإسلامي ،تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره _ القاهرة _ مكتبة الأنجلو المصرية _ _ ط _١٩٧٠_ ص١٥.

((٢)) كيلاني ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

((٣))ضيف ، تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني ، ص ٤٧٩ .

كما أن الصوفية يعتمدون في تقرير مذهبهم في الحب الإلهي على أصول ثابتة من القرآن والسنة ففي بحث للدكتور يحيى جبر ورد ما نصه : « ونستطيع رد جل اصطلاحات الصوفية إلى الفقه والتوحيد من علوم الديانة الإسلامية ،وأكثرها مستمد من القرآن الكريم والحديث الشريف فلو تأملنا في اصطلاحات البدايات ومقاماتها من عناصر ودعامات المنازل العشرة عند الهروي : اليقظة ،والتوبة، والمحاسبة ، والتفكير ،والإنابة والتذكير والاعتصام ،والفرار والرياضة والسماع ، لوجدنا أنها مما ورد في القرآن الكريم بلفظه أو بفعله عدا الرياضة .ونظير ذلك في الأبواب : الحزن ، والخوف ،والخشوع ، والإشفاق والإخبات والزهد ، والورع ،والتبتل ، والرجاء ،والرغبة ،إذ :أن معظم هذه الألفاظ قرآنية لمعانيه، لولا أن القوم أضفوا عليها أبعادا اختصوا بها دون غيرهم »*((١)) .

ولا يغيب عن بالنا ما أورده شوقي ضيف حين فرق بين الزهد الإسلامي والزهد المسيحي إذ يقول : « إن الزهد الإسلامي يختلف عن الزهد المسيحي في جوهره ، إذ الزهد عند المسيحيين يقوم على أساس من فكرة الخطيئة ، والإسلام لا يقر هذه الفكرة ، ولا ما تؤدي إليه من تعذيب الجسد » *((٢)).

٣ – يرجع التصوف إلى الأصول الإسلامية البحتة ، بل إلى القرآن والسنة ،وأحكامهم جميعا قائمة على أحكام الشريعة ، بل منهم من يعود بالتصوف إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم - علمه الله بالوحي والإلهام ، فنزل جبريل عليه السلام أولا بالشريعة ، فلما تقررت نزل بالحقيقة ، فخص بها بعضا دون بعض ،كما نرى عند الحديث عن التصوف لا تاريخه .

ويرى احمد عياد : «أنهم - الصوفية - ينظرون إلى القرآن الكريم بمنظارين : يأخذونه على ظاهره بما يقضي به أصول العلم ومنطق التفكير ،ويأخذونه على باطنه بطريق الذوق والكشف، إذ لا سبيل للعلم الظاهر في هذا بقليل أو كثير. فللظاهر الآية أو الحديث مفهوم بحسب الناس ، ومدى التفاوت بينهم في الفهم ، فمن المفهوم ما جاءت له الآية والحديث ، ودلت عليه في عرف اللسان ،وثم إلهام آخر باطنه عند الآية أو الحديث لمن فتح الله عليه » ((٣))

٤ -العنصر اليوناني : يقول نيكلسون :«إن التصوف النيوزوني»*((٤)) بنوع خاص أثر من آثار

((١)) د. جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ، يوليو ، أيلول ١٩٩٧، ص ؛

((٢)) ضيف - شوقي - تاريخ الأدب العربي ، والعصر العباسي الأول - القاهرة - دار المعارف - ط٨ - - بدون تاريخ - ص ٨٦ .

((٣)) عياد ، المرجع السابق ، ص ١٨ .

((٤)) النيوزوني : الصوفيون الإلهيون المطلسون .

النظر اليوناني وإذا لم يكن في استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية ، أن نرد أصل التصوف إلى الهند أو الفرس،فلا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج بالفكر اليوناني والذهن الشرقي،لا سيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية.أما الأثر المباشر للأفكار الهندية في التصوف،فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قويا،غير أنه بالقياس إلى أثر اليونان والسريان كانت له قيمة ثانوية» "(١)» .

ويعتقد بعض الباحثين أن كثيرا من الأفكار والمبادئ الصوفية الإسلامية قد استمدت من الفلسفة اليونانية والهندية ،إذ ظهرت الاصطلاحات التي كانت ترتبط بما يسمى بتسامي أرسطو وفيض أفلوطين ، ومن هؤلاء الباحثين ماسينيون ، إذ يرى «أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي ،واطرد سلطانها من القرامطة وفي النتيجة كانت المصطلحات الميتافيزيقية في القرن الرابع الهجري تعنى بذلك الارتباط بينها وبين تسامي أرسطو ، وفيض أفلوطين ، هذا ما أثر تأثيرا كبيرا على تطور التصوف » "(٢)» . والرد على هذا يجيء من حيث : « أن الصوفية الإسلامية كانت سابقة العهد في نشوئها بدخول هذه التعاليم في الثقافة الإسلامية .فضلا عن أن التصوف الإسلامي لا يقوم إلا على منطق الدين ومنطق العقل يؤيده ويثبته .والغزالي يقول : إن العقل لا يهتدي إلا بالشرع .وابن عربي يقول:إن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري،ولا بضرورات العقول .وإنما هو نور في القلوب،يحدث فيه بواسطة اتباع الكتاب والسنة،فيدرك الأمور يقينا لا ظنا وتخمينا »"(٣)» . وعلى هذا لا يمكن أن تكون الفلسفة اليونانية أصلا ومصدرا للتصوف الإسلامي بحكم الاختلاف في الأساس .

٥ – ولما كان الخوف من الله والتوجه إليه في الملمات ظاهرة عامة يتصف بها البشر ، فقد ظهرت وجهة نظر ترى « أن الصوفية في حد ذاتها نزعة أصيلة مشتركة في النفس الإسلامية فمن اليسر أن نجد بالمقارنة شبها كثيرا بين جميع المتصوفة في الأفكار والأخيلة والمعتقدات في جميع الأزمنة ، وفي مختلف الأقطار ،وبين مختلف الأجناس .وفي هذا ينفى القول بالأصل الأجنبي ما دامت الطبيعة البشرية واحدة .فليس من المحال أن يكون الأصل في نشأة الصوفية وجود هذه النزعة الروحية في نفوس المسلمين ، مستمدا من روح الدين الإسلامي الحنيف » "(٤)» .

((١)) كيلاني ، في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه ، ص ٢٣ .

((٢)) كيلاني ،المرجع السابق ، ص ٢٣ .

((٣)) عباد ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

((٤)) عباد ، المرجع السابق ، ص ١٨ .

علاقة التصوف بالمعارف الأخرى

يعتبر الصوفيّة المعارف الّتي يحصلون عليها من العلوم غير اللّدنيّة معارف قاصرة عن الوصول إلى ما يصلون إليه باتباع المعرفة اللّدنيّة ،والتي هي من عند الله عزّ وجل ، ولقد ورد في العلم اللّدني في القرآن الكريم ،إذ يقول الله تعالى في كتابه العزيز ، واصفاً الخضر : ‹‹وعلمناه من لدنا علما ›› *‹‹١›› . ولقصة الخضر والنبي موسى عليهما السلام معروفة لدينا ، حسب ما ورد في القرآن الكريم . ويضيف الصوفية أن الخضر لا يزال على قيد الحياة ، يعلمهم ويرشدهم ، ويطلعهم على العديد من الأمور الغيبية . وذكر السهروردي في السر المكتوم : ‹‹ أن الخضر عليه السلام حدثنا بثلاثمائة حديث سمعه من النبي _ صلى الله عليه وسلم _››*‹‹٢›› . وبعض الفرق الباطنية من الشيعة يرون أن بعض الأئمة لا يموتون ، بل هم مستورون عن أعين الناس كالخضر . ويوضح ابن خلدون ذلك قائلاً : ‹‹ ومنهم _ يقصد الشيعة _ من يقف عند واحد من الأئمة لا يتجاوزه إلى غيره ، فيقول : هو حي لم يمت ، إلاّ أنه غائب عن أعين الناس ويستشهدون لذلك بقصة الخضر ، قيل مثل ذلك في علي _ رضي الله عنه _ : أنه غائب في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه، وقالوا مثله في ابن الحنفية ، وأنه في جبل رضوى من أرض الحجاز ››*‹‹٣›› .

ويقسم الصوفية الناس إلى طبقات ثلاث بالنسبة لقدرتهم على تحصيل المعرفة :الطبقة الأولى : طبقة العامة ، ومعرفتهم متمحورة عند ظاهر الشرع ، وطبقة المتكلمين والفلاسفة يعتمدون على العقل وإمكاناته ،وأما الصوفية فمعرفتهم من عند الله عز وجل . لم يهونوا من أمر أي من الطبقتين، فالأمر لا يعدو من أن يكون فضلاً من الله يعطيه لمن يشاء ، ويمنعه عمن يشاء فلا وقوف للعوام عند الشرع يهون من أمرهم ، ولا وقوف الفلاسفة عند حدود العقل يدعو إلى الاستخفاف بهم .ولكنهم يرون أن المحدود لا يمكن أن يحيط بالمطلق ،وانتقد العديد من الصوفية الفلاسفة وعلماء الكلام .فالغزالي هاجم الفلاسفة ، فهو يقول : ‹‹ فإني رأيتهم أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً فهم على كثرة مذاهبهم يتصفون بالكفر والإلحاد وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ،وبين الأواخر منهم والأوائل ،تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه ››‹‹٤›› .

‹‹ ١ ›› سورة الكهف ، آية ٦٥

‹‹ ٢ ›› الألوسي _ محمود شهاب الدين _ تفسير روح المعاني ، جزء ٣ _ بيروت_ دار إحياء التراث العربي _ ط – د .ت_ ص ٣٢٣ .

‹‹ ٣ ›› ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

‹‹ ٤ ›› الغزالي _ أبو حامد ابن محمد الطوسي _ المنقذ من الضلال _ قدم له جميل صليبا _ بيروت_ مكتبة دار الأندلس _ ط ٨ – ١٩٧٣ م _ ص ٩٥ .

كما درس علم الكلام وبز فيه العالمين به أنفسهم ، غير أنه لم يجده وافياً بمقصده ، فقال : « ثم إني ابتدأت بعلم الكلام وحصّلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصده ، وغير وافٍ بمقصدي» *«١» .

ولقد تابع العطار حملته على الفلاسفة ، ذلك لأن الفلسفة تتصل بالعقل ، والعطار ينفر من العقل ويجعله قاصراً أمام إدراك الأسرار الإلهية ، لذا فإنه يجعل الفلسفة هي الأخرى قاصرة أمام علم الروحانيات ، بل إنه يفضل الكفر على الفلسفة ، لقد قال في آخر منظمته منطق الطير ما ترجمته : كيف تعرف عالم الروحانيين من بين حكماء اليونانيين ؟

ولن تكون رجلاً في حكمة الدين إن لم تفارق هذه الحكمة .

وكل من يحمل هذا الإسلام _ أي فيلسوف _ في طريق العشق .

فلن يكون خبيراً في مجال الدين بالعشق » *«٢» .

أثر التصوف في تاريخ الحضارة الإسلامية

إن التصوف الإسلامي مزيج من الدين ، والنظرة القائمة على الميتافيزيقيا والأخلاق والفن . هو المعرفة التي تكشف عن أسرار النفس الإنسانية لا عن طريق الفلسفة المجردة ، ولكن عن طريق نوع جديد من الإدراك ، فوق الإدراك العقلي الكلي في الإنسان ، كشفت عنه بعض المدارس الصوفية ، المتمثلة في مدرسة المعرفة والكشف التي يتزعمها الإمام الغزالي .

وبدأت السيكولوجية الحديثة تسلم بوجود هذا الإدراك ، المتمركز في الجانب السامي في النفس ففيه حب ورغبة وخوف ورهبة ، ودلال وصد ، وهجر ووصال ، وآمال وآلام وحنين وشوق ، وطهر وعفة ، فيه على الجملة تصوير لنوازع النفس ، ومطمحها العالمي نحو التسامح والكمال . هو الفن يتلمس الجمال والحب في تقديس المثل الأعلى ، والجمال الفني عند الصوفي يتجمع في شيء واحد ، في الحق ، في الله ، في المثل الأعلى المنزه عن كل نقص ، المتصف بكل كمال .

لقد استطاع التصوف أن يوفق بين الدين والعلم ، وأن يجمع بين الوحي والعقل ، بل دمج العلم في الدين ، وربط الإيمان والعقل والحياة .وللتصوف الإسلامي أثر في علوم الشريعة فالغاية التي يسعى للوصول إليها ، هي تهذيب النفس ، والتسامي بها إلى أقصى ما تصبو إليه النفس من الرقي والكمال .

«١» الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٩١.

«٢» العطار فريد الدين _ منطق الطير ، دراسة وترجمة د. بديع محمد جمعة _ بيروت _ دار الأندلس _ ط _ ١٩٩٦_ ص ٣٠ .

ولذا عمل التصوف على تحويل علوم الفقه من علوم تطبيقية قانونية ، إلى علوم أخلاقية تهذيبية بالمعنى الصحيح . ويرى الصوفية أن لكلام الله ظاهراً وباطناً ، وكذلك الحديث . لهذا فهم لا ينكرون التفسير الظاهري لما له من منافع تعود على الناس بالخير في حياتهم ، أما الباطن فهو المعارف الإلهية ، والعلوم التي تزيد الإنسان معرفة بالله ، وبذات الله ، وبأحوال الآخرة ، وبالوجود الأزلي الأبدي . والعبد إذا دخل طريق القوم وتبحر فيها ، أعطاه الله هناك قوة الاستنباط نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء "«١» . ولشدة تعلقهم بالخالق ، تكشف لهم عظمة هذا الكون ، واستطاعوا بصفاء ذهنهم ونقاء روحهم التغلغل والنفاذ في أدق مكونات هذا الكون وتوصلوا بفطرتهم ـ الخارجة عن نطاق العقل والمنطق ـ إلى مفهوم الذرة وما تحويه ، إذ وجدوا فيها شمساً وأفلاكاً حولها .

وفريد الدين العطّار الصوفي المحب الفاني قد سبقهم بأكثر من سبعمائة سنة في هذا الكشف ، إذ يقول في كتابه منطق الطير : « ليس في العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس والقطرة فيها البحر ، وإن شققت ذرة وجدت فيها عالماً ،وكل ذرات العالم في عمل لا تعطيل فيه . إذا فلقت أي ذرة وجدت في قلبها شمساً » "«٢» . فهل وصل العلم المادي أبعد مما وصل إليه فريد الدين العطار بروحه وإلهامه وقلبه ؟

التصوف و الأخلاق

لقد كان الصوفية أصحاب مبدأ في الأخلاق متناه في السمو والرفعة ،لم يضعوا أسس الأخلاق لغيرهم ، وإنما وضعوها لأنفسهم ، ولم تقم أخلاقهم على المنفعة الشخصية المادية ، وإنما على المثل الإنسانية العليا ، وهي ـ الأخلاق ـ ليس في نفسها غاية ، وإنما هي واسطة لرضاء الخالق . فالصوفي يتقبل النصح والإرشاد بقلب مؤمن خاشع ، يقضي عمره واعظاً ومتعظاً ينطق بالحكمة لأنها نبراس حياته ،متذوق للأمثال لشفافية روحه ، أخلاقه لا تصنّع فيها ولا تملق فهي الرابطة القوية التي تربطه بخالقه ،يبتعد عن الأخلاق السّيئة من سخرية وكذب ونفاق ورياء « وهو إن تفلسف في الأخلاق فإنما لصلاته مع الخالق وإرضائه ، لا من أجل صلاته مع البشر ومنافعه المادية التي سينالها منهم ... احترس الصوفية من آفات اللسان ،لأن الخطر فيها يستقبح الصوفية أن يتكلم المرء فيما لا يعنيه ، ويبغضون الإفراط في المزاج لأنه يورث الضحك ، وكثرة الضحك تميت القلب وتورث الضغينة ،وتسقط الوقار والهيبة ،وقيل : إن الحسن البصري

((١)) عبّاد ،التصوف الإسلامي ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ بتصرف .

((٢)) سرور ـ طه عبد الباقي ـ من أعلام التصوف الإسلامي ـ مصر ـمكتبة نهضة مصر ـط ـ بدون تاريخ ـ ص ١٢٨.

أقام ثلاثين سنة لم يضحك ... ، وهتاك السخرية ، إذ يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم »*«١» . ولقد سار عليها الصوفية وطبقوها بدقة ونظام في حياتهم . أما الكذب فإنه عندهم أقبح من الزنا ... وهذا أساس حياة الصوفي الأخلاقية فهو يشدد كثيراً عليه »«٢» .

التصوف والأدب

إذا أردنا الخوض في الأدب الصوفي ، سنجد أنفسنا أمام متحف جميل يموج بمختلف الروائع « فهو في حقيقته فن من فنون الأدب كالوصف والغزل والمدح والرثاء ، ومجراه الشعر في الأكثر والنثر في الأقل ، وهو في صورته هذه فن وجداني خالص ، حتى في الفصول التي تبحث في التصوف كطريقة تعبدية »*«٣» .فالصوفي قبل كل شيء فنان موهوب . لقد خبر أسرار النفس الإنسانية وعرف خباياها،وامتزجت روحه بآيات الكون الثلاثة : الخير ، والحق ، والجمال فجاء أدبه معبراً عنها كلها .

وللصوفية أدب رقيق فياض ، صيغ بأسلوب استخدمت فيه ألفاظ صوفية خاصة ، وربما نتساءل هل لمثل هذه الألفاظ في الأدب من نصيب ؟ فيجيب زكي مبارك قائلاً : « لا مفر من الاعتراف بأن الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ ، وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير دونها المؤلفون ، وتلك الألفاظ والتعبيرات هي ثروة لغوية يقام لها وزن ، حين تدرس المصطلحات ، وقد يقال : إن لكل قوم ألفاظاً وتعابير حتى النجارين والحدادين ، ولا يكون ذلك عنواناً على سلطتهم الأدبية،ونجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية،فهي ألصق بالحياة الأدبية »*«٤» . أما أغراضهم الشعرية فكانت متنوعة رغم أنها خلت من النسيب والوصف والحماسة أو أقلت منها . ولحبهم الشديد بالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، ولاعتقادهم بأنه النور الذي يستمد الكون وجوده منه ابتدعوا فناً أدبياً جديداً سموه المدائح النبوية ، صار فناً أدبياً صرفاً تقيد به ضروب الزخرف باسم البديعات، وأثر ذلك كله في نشر الثقافة الأدبية .

وهذا الفن سما جداً،وحسن عند أهل الأندلس ذوي الإحساس الجارف والتصور الطبيعي الصادق،وزاد في حسنه أن كان بهم شوق حبيس وحنين مكتوم إلى الحجاز ومزار الرسول ،

«١» سورة الحجرات ، آية ١١ .

«٢» كيلاني ، المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

«٣» فروخ ، المرجع السابق ، ص ٩٥ .

«٤» مبارك ـ زكي ـ التصوف الإسلامي في الأدب ـ ج١ ـ مصر ـ مطبعة الرسالة ـ ط١ ـ ١٩٣٨ م ـ ص ٧١ .

الحب الإلهي

الحب عند الصوفية ليس حبا عاديا ، ولكنه حب روحي ، إذ يقوم على العلاقة التي تربط الإله بالمخلوق ، فيفقد العبد إحساسه بكل الوجود ، ويفنى بالواحد الموجود وعند العودة للبقاء يحتار في وصف ما حدث لفقده الزمان والمكان ، فيصبح تائها لا يجمعه عين ولا أين ، ويهيم حبا بمقام الجمال ، ولا يصل إلى ذلك المقام إلا صاحب حال . وسئلت رابعة العدوية، عن المحبة فقالت : « ليس للمحب وحبيبه بين ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصل عن ذوق ، فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف، وكيف تصف شيئا أنت في حضرته غائب ؟ وبوجوده دائب وبشهوده ذائب، و بصحوتك منه سكران، وبسرورك له ولهان، فالهيبة تخرس اللسان عند الإخبار، والحيرة توقف الجنان عن الإظهار ، والغيرة، تعقل العقول عن الإقرار »*((١)) .

ومن مفاخر التصوف الإسلامي أنه وحده بين المناهج الروحية العالمية ، يتخذ الحب الإلهي كتابا للمعرفة ، ومعراجا للإلهام ، وسبيلا للأخلاق ، ونهجا للتسامي ، وأساسا لتفهم الكون وتفسيره . يقول محيي الدين بن عربي في ترجمان الأشواق : « ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق ، لمن أدين له به وأمر به على غيب ،وهذا مخصوص بالمحمديين فإن رسولنا _ صلى الله عليه وسلم _، له بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفي ونجي وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذه محبوبا ، وورثته على منهجه » *((٢)) . وقد رأى الصوفية أن يجردوا الحب من الصفة النفعية ، فيجعلوه خالصا لذات الله بغض النظر عن رجاء الثواب والخوف من العقاب ، وهذا السمو الروحي عاد على الأدب بالنفع العظيم .

وأشهر من عرفوا بالحب رابعة العدوية ، وهي تقول :

أُحِبُّكَ حُبَّين حُبَّ الهَوَى ... وَحُباً لأنَّكَ أهلٌ لِذَاكَا .

فأمّا الذي هو حُبُّ الهَوى ... فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ .

وأمّا الذي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ ... فَكَشْفُكَ لِلْحُجْبِ حَتَّى أَرَاكَ *((٣)) ((المتقارب)) .

وتلخيصا لما سبق يقول الدكتور محمد كمال جعفر : « لعل أهم ظاهرة عالجها الأدب الصوفي هي ظاهرة الحب ، حيث تناولها بالتحليل والتفسير والتعليل،واستعار في رسم صورها كل ما أمكنه من ألفاظ ورموز وأمثلة وكنايات إلى الدرجة التي تجاوزت حدود الغزل العذري المأثور

((١)) سرور _ طه عبد الباقي _ رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام _القاهرة _دار الفكر العربي _ ط _ بدون تاريخ _ ص ١١٧ .

((٢)) ابن عربي _ محيي الدين _ ترجمان الأشواق _ بيروت_ دار صادر _ _ط _ بدون تاريخ _ ص ٤٠.

((٣)) نجحت _ أحمد _ نار الحب عند الصوفية _القاهرة _ المختار الإسلامي للطباعة _ط١ _ ١٩٧٩ _ ص ١٢١.

في الأدب العربي »*((١)) .

الرمز في الأدب الصوفي

لغة الصوفية واصطلاحاتهم لا يعرفها إلا هم ، لصلتها المباشرة بالذوق ، فهي متنوعة المشارب ،ومتعددة المصادر .يقول الدكتور يحيى جبر : « يقف المطالع في ألفاظ المتصوفة واصطلاحاتهم على أنها مستمدة من عدّة مصادر،ثم صرفت لدلالات خاصة بهم ، ويصعب فهمها فهماً دقيقاً من قبل غيرهم ، وذلك لأنها تعتمد التجربة والمعرفة الذوقية ، وهما أمران لا سبيل إلى تأطيرهما وفقاً لمعايير ومقاييس علميّة منطقيّة »((٢)) . لقد اتخذ الصوفية رموزاً لأحوالهم ومقاماتهم بأدب رمزي غريب يمتاز بروحانيته وصفائه وغموضه، ومن أجل هذا تعذر على عموم الناس فهم شعر الصوفية .

والصوفي في حركاته، وأفعاله وأقواله، يكون الرمز معلمه ودليله ،فما العلم عنده إلاّ رمز لفكرة واحدة هي الله ،وروعة الأدب وسحره كامن في رمزه ، لذة روحية تحسّها ولا تلمسها .إنه أدب فريد في نوعه ليس له حدود أو مقاييس، أدب يرفرف في ملكوت اللانهاية ،فيعجز عن فهمه العقل ، وتفصح عن سرّه البصيرة . يقول زكي مبارك : «والصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز وإشارات ،ولو دون المؤلفون كل ما اصطلح عليه الصوفية لكان من ذلك شيء كثير والذي يتأمل ألفاظهم يراها تدل على لباقة وذكاء. فألفاظهم المعاشيّة والاجتماعية وضعت في الأصل لستر معانيهم عن عامة الناس »*((٣)) . ومن المؤسف حقا أن تغمض العيون عن هذا الأدب الشامخ ، ليفقد مكانه من الأدب العربي ، وبذلك حيل بين نهضتنا وبين أنبل ما صنعت الأقلام الإسلامية ، لفقدنا بذلك الذخيرة الحية التي نخوض بمادتها معركة الحياة .

إن الفنون والآداب ، والمثاليات والأخلاق ، تفتقد هذا الإبداع الفني الرفيع ، الذي يقبع بين صفحات الكتب بعيداً عن المناهج الدراسية في المعاهد والجامعات ، وبعيداً عن رسالات الدارسين في علوم النفس والتربية . يقول الدكتور زكي مبارك : « إي والله كان للصوفية أدب هو أعلى وأشرف من أدب البحتري والمتنبي وأبي العلاء ، ولكن طافت بالناس طائفة من الجهل لتوهموا أن لا صلة بين الأدب والدين ، وراحوا يقفون فيما يتخيرون عند الكتاب والشعراء الذين ألفوا الروح المدنية ، واتخذوا غذاءهم من الكؤوس المترعة والوجوه الصباح »*((٤)) .

((١)) جعفر _ محمد كمال _ رحلة بين العقل والوجدان _بيروت _ دار الهلال _ _ ط _ بدون تاريخ _ ص ١٤٤ .

((٢)) جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ، ١٩٩٧ م ، ص١ ,

((٣)) مبارك ، المرجع السابق ،ج١ ،ص : ٧٨ .

((٤)) سرور، من أعلام التصوف الإسلامي ، ص ٤٥ .

مصادر ألفاظ التصوف وتطور دلالاتها

نحاول في هذا الفصل الغوص في عالم التصوف ، لنذكر : أ ـــ مصادر ألفاظه ، ب ـــ وتطور دلالتها . إلاّ أن الكتابة في هذا الموضوع ، يحتاج لدراية واسعة ،وقدرة ومهارة على العوم في بحاره ،لإخراج درره وكنوزه ، والظفر بخباياه ومكنوناته ، بل يحتاج لجناحي صقر للتحليق في آفاقه ، لاقتناص خفايا رموزه وإشاراته . فلا أحد ينكر أن جل الألفاظ الصوفية تكاد تكون مستمدة من المعجم اللغوي ، غير أنها تجاوزت معانيها المعجمية لتستخدم لغير دلالتها الأصلية ، لعلاقات غير مجازية في الأغلب .

فهي لغة غير شائعة ، مثيرة للدهشة ،فليست المصطلحات وحدها جديدة ، بل إن الكلمات المألوفة تأخذ دلالات جديدة . فالكلمة التي يتداولها الناس يبعث فيها الصوفي روحاً واتجاهاً لم يكونا فيها قبلاً، ويحملها مهمة تقل ما لا ينقل بالكلام الآخر والتعبير عن ما لا يعبر عنه

ولم تقتصر جهودهم على الكلمة بل تعدت ذلك إلى الحروف ، فأعطوا لبعضها قدرات وصدى ، وحملوا لبعضها الآخر دلالات وإشارات ، بل اعتبروها أمة من الأمم . فابن عـــــربي يقول : « الحروف أمة من الأمم ، مخاطبون ومكلّفون ، وفيهم رسل من جنسهم ، ولهم أسماء من حيث هم ، لا يعرف هذا إلاّ أهل الكشف من طريقنا ، وعالم الحروف أفصح العـــوالم لســــاناً وأوضحه بياناً »[(1)] . وكذلك رأوا في الموسقى وسيلة تعبر عن عالمهم ،ونغمة لخلق أحوالهم ، وسرّاً من أسرار المعرفة والذوق ،وباباً يلجون منه إلى دنيا المطلق بل استعملوها لوظيفة إخراج ما في النفس من مكبوتات ، للتطهير وللتصريف الانفعالي والصراعي .

« التراث الفكري »

يرتبط التصوف ارتباطاً وثيقاً بالتراث الفكري ،فمن الصعوبة فهمه بعيداً عن علم الفقه ، وعلم الآداب ،وعلم الكلام ،والعلوم الطبيعية ، والتفسير والتأويل ، وعلم الحروف ، فالتصوف ـ في مراحله الباطنة ـ لا يفهم دون ربطه بالفلسفة ، فهو ظاهرة ليست روحية صرفة بل ظاهرة شاملة مرتبطة بشتى الظواهر الأدبية أو الأخلاقية . وهناك من يرى أن التصوف ابن شرعي للدين الإسلامي .ويستشهدون على ذلك ، بذكر العديد من الآيات والأحاديث ، والتي تحث على الزهد والانقطاع ، والخوف من النار ،والاهتمام بالروح ، وبالعبادة المتعمقة المؤمنة المخلصة اللامكتفية بالشرعي فمن ذلك أفكار عرفانية مثل « فـــاذكروني أذكركـــم واشـــكروا لي ولا

((1)) ابن عربي ـ محيي الدين ـ الفتوحات المكية ،قدم له محمود مطرجي ـ ج١ ـ بيروت ـ دار الفكر ـ ـ ط ـ ١٩٩٤ م ص ٢١٤ .

تكفرون»*«١» . وقوله تعالى « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ،يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء» «٢» . وفي القرآن الكريم دعوة للاهتمام بالروح . إذ يقول الله تعالى : « واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والإيصال »*«٣» ومن الأحاديث التي يستشهدون بها قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما يرويه عن ربه لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها .

فالدكتور يحيى جبر يؤيد هذه الفكرة ، فيقول : «. . . ومن هنا كانت اصطلاحاتهم مستمدة من معجم النفس وأكثر ذلك من القرآن الكريم ، كتاب النفس ودليلها الذي وضعه صانعها عز وجل وهو أدرى بها »*«٤» . ويضيف د . جبر مصدرا آخر من مصادر ألفاظهم يقوم على الجانب غير المرئي لمعنى اللفظ ، والقائم على التأويل ، فيقول : « ولقد ذهب القوم بعيدا في التحليل ، وتعمقوا فوصلوا آفاقا لم يصل إليها سواهم ، فعرفوا من الحقائق ما لم يعرفه غيرهم وبالتالي ، فإنهم وإن استخدموا ألفاظنا إلا أنهم يحلقون بمعانيها في أجواء أرحب من أجواء معانينا ، وأكثر إشراقا ، فلا عجب إن نحن حمنا حول معانيهم دون أن ندركها مثل ما يدركونها هم »*«٥» . وهناك مصطلحات صوفية كثيرة أخذت عن الإسماعيلية كالقول : بالأكوار ، والستر والولاية والأبدال وغيرها ، ويظهر ذلك جليا في ألفاظ ابن عربي .

العلم اللدني

كثير من الألفاظ استمدها الصوفية مما يسمى بالعلم اللدني : وهو علم إلهي غيبي خارج عن نطاق العقل والمحسوسات ، يقذفه الله في قلوب الخاصة من عباده ، أولئك الذين تركوا ملاذ الحياة ومتعها ، وتركوا لأرواحهم حرية التنقل والاتصال بعالم الملكوت ، الذي يكمن فيه علم الغيب والحضرة . وعندما يصبحون مهيئين

«١» سورة البقرة ، آية ١٥٢ .

«٢» سورة النور ، آية ٣٥ .

«٣» سورة الأعراف ، ٢٠٥ .

«٤» جبر ، بحث نشر في معهد المخطوطات في القاهرة ـ ١٩٩٧ م، ص ٢

«٥» جبر ، المرجع السابق، ص ٢

لتقبله ، إذ يستوعبه العبد عن طريق الحدس والكشف والإلهام ، ذلك لأنه لا يقوم على التجربة والمنطق والبرهان فهو خارج المناهج الموضوعية والعلم المحسوس . ويتمثل الصوفية بالقصة التي وردت في القرآن ، إذ يقصه علينا الله تعالى ما حدث بين موسى عليه السلام والخضر الذي أوتي العلم اللدني ، إذن ، فالعلم الصوفي ،علم الخضر : « علم لدني أي من لدن الله : من أعلى ، هو كشف وإلهام ، دون تعلم سابق أو خبره ، أو منهج ، وهذا ما جعل الصوفيين ، لا يعلمون . كانوا أميين ، في بعض الأحيان ، ويودون قيادة النفوس »* «١» .

بعض الحركات الجاهلية والمفاهيم السحيقة والأسطورية .

هناك كثير من الاصطلاحات الصوفية نبعت من حركات جاهلية وقبل إسلامية موازية للتصوف منها الأحناف الذين قالوا : « بضرورة الخلوة والسياحة »* «٢» . بل كانوا يقومون بكثير من « السلوكيات التي يلتزم بها الصوفيون ، فقد عرفوا الصيام والسجود ... »* «٣». وأيضا فإن ظاهرة تمجيد الصوفي للشعر وتأثره الشديد عند سماع بعض منه ، وتواجده وطربه مما يدفعه لتمزيق ثيابه ، ترتد إلى النظرة السحيقة التي كان يوليها الجاهليون للشعر والشعراء ، إذ كانوا يعتقدون أن لكل شاعر قرينا من الجن يعلمه الشعر . بل يعتقدون بأن الشعر إلهام من الله وسمة من سمات المتفوقين ، ويبدو أن هناك صلة بين الشعر والشعور والشعر يوضحها زيعور ، فيقول : «وهناك علاقة أسطورية بين الشعر والشعور والشعر الذي على الرأس ، والذي هو موطن الأرواح أو هو الروح أحيانا . لهذا فقد كان الشاعر ، صاحب الشعور والشعر يعتبر روحا أو قريبا من الأرواح التي تلهم ، وتساعد الإنسان ، وتمنحه القدرات الخارقة على القول والإبداع »* «٤» .

أما الألفاظ الصوفية وصلتها بالأسطورة ، فيظهر واضحا في بعض الألفاظ كالغول والجن والهاتف ، والرائي ، وعامر الوادي .

«١» زيعور ـ علي ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ بيروت ـ دار الطباعة للطباعة والنشر ـ ـ ط ـ ١٩٧٩ ص ٢٢٢ .

«٢» زيعور ، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ، ص ٢٢٣ .

«٣» الشهرستاني ـ محمد بن عبد الكريم ـ الملل والنحل ـ ج٣ ـمصر ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـط ـ ١٩٥٦ ـ ص ٣٣٤.

«٤» زيعور ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ بيروت ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ ط ـ ١٩٧٩ م ، ص ٦٠ .

« فالغول في التصوف رمز للشر والهلاك والبلع ، كما كان في الأسطورة العربية ، والهاتف في الأساطير العربية يقدم المساعدة للبطل، والرائي ينصحه ويصاحبه ، والآتي يأتيه، ويختلف عن القرين ، وعابر الوادي يرد للراعي غنمه، وهذه الطوائف عبدت لكونها ضرورية للحياة »« ١ » .

الكيمياء

لقد بذل كثير من الكيميائيين العرب الجهد الكبير من أجل تحويل المعدن الخسيس إلى ذهب . وهي فكرة كانت تراودهم ،وآمن بها كثير منهم ، فابن خلدون يقول في المقدمة « والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء ، وهو الحق الذي يعضده الواقع ، أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة » *« ٢ » . وتعدى خيالهم العلمي الحقائق وطفقوا يبحثون عن حجر الإكسير الذي له القدرة الخارقة على كل مادة ، واعتبر امتلاكه سراً ، لهذه الحالة التي «يبلغها الكيميائي ، وتصبح عندها قدرته مطلقة ، فيتوجب عليه من كتمان السر »«٣» .

والصوفي أعجب بالفكر الكيميائي ومحاولته للحصول على السر ، وسارا بدربين متوازيين تمكن الصوفي من خلالها امتلاك ما يوازي الإكسير أو حجر الفلاسفة ، وهو السر الأعظم ، والذي بواسطته يتحول الإنسان العادي إلى أشرف وأسمى وأنبل مخلوق أوجده الله .

الوجدان

يسعى الصوفي جاهداً للتخلص من قيود المحسوسات التي تحد من الطلاقه وتضعف من أوهامه وخياله والسبيل الفاعل والناجح في ذلك هو الوجدان والحدس « أما دور العقل هنا فخفيف وأحياناً شبه معدوم : الطغيان للوجدان للخيال ، للقطاع الحدسي والتصويري ، في الذات ، وليس هو للفكر المفهومي ، أي القائم على المفاهيم الذهنية ، فالوجدان أقوى هنا من الإحساس ظهوراً وسلطة وتكراراً ، لا مجال للذهنية المفهومة أو للعقلية المنطقية ، ولا مكان للوعي الحاد ، ولا للذات المفكرة بإرادة حرة ومسؤولية »*«٤» .

الرؤية والغيب والأحلام ورموزها

الرؤية والغيب مصدران من المصادر الصوفية للمعرفة ، يعتمدون عليهما اعتماداً كبيراً ، فلا

«١» زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٦ .

«٢» ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥.

«٣» زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٧٠ .

«٤» زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٢٠ .

يتصرفون أو يقدمون على عمل ما إلاّ إذا بُلّغوا والتبليغ يكون برؤية يرونها ، أو بخطاب أحد الأولياء ، أو نبي من الأنبياء يأمرهم فيها بتنفيذ ما يطلب منهم ، فالصوفي « يستعمل رؤياه لبلوغ الوحي ومحاورة الله أو النبي ، فالرؤيا طريقة معرفة ، وواسطة اتصال بالغيب ، وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى . بالكشف يرى الصوفي الملائكة وأرواح الأنبياء ، فيخاطب هؤلاء ويشاهدهم ، ويقتبس فوائد ويسمع أصواتهم ،. . .، وقد يخاطب الله ويجري حواراً معه » « ١ » .

ومن مصادر المعرفة أيضاً : الأحلام ، ورموزها ، فقد تبنى الصوفيون شتى أقوال ابن سيرين في تفسير الأحلام ، فالغزالي يهتم بالرموز التي عليها يرى ضرورة إقامة تأويل القرآن والحديث والرؤى ، فالرمز صلة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة والحكم القادر على الموازنة بينهما ، وطريقة معرفة العالم الأرفع ، إذ يقول : « إن الكلمة تحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة ، وبين عالم الغيب والملكوت إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه ، وليس هو في صورته وقالبه »«٢» . وتوجد الرموز ، كما بدا ، بين عالمي الملك والملكوت ، فيها وحدها تتخطى ثنائيتها «وعالم الشهادة مناسب وموازن لعالم الغيب »«٣»

وهكذا يقوم التفسير في نظر الغزالي ، على وجود تلك الموازنة ،والتي من يعرفها يطلع على تأويل المتشابهات في القرآن والسنة. ويشرح الغزالي بناء على تلك النظرية عدة رموز خاصة بالتصوف مثل : الكبريت الأحمر ، المسك ، الأذفر ، العود ،... ويدعو لإتباع منهجه قائلاً واستنبط الباقي من نفسك ، وحل الرموز فيه إن أطقت وكنت من أهله »«٤» . وجدير بنا أن نذكر التيّار المعرفي المهتم بالكشف عن أسرار الألوهية من أثر الاتصال بالفلسفات والغنوصيات والتي وفرت التربة المناسبة لنمو نظريّات الاتحاد والوصول ، والحلولية . فزيعور يقول : « كذلك التيار الأول ـ التيار السلوكي المشدد على المجاهدة ـ التيار المنصب على مثلثة السلوك ـ جعله مثالياً وفق قيم الدين ـ هو الأشد في بداية التصوف ، ثم أخذ التيار الثاني المعرفي يتعمق ويتلون حتى اجتاف أفكاراً غنوصية جمة ورنا للاتحاد بالله ، والإلهامات وما إليها »«٥» .

---

(١) زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٢٤٩ .

(٢) الغزالي ـ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي ـ جواهر القرآن ـ قدم للكتاب محمد مصطفى أبو العلا ـ مصر ـ مكتبة الجندي ـ ـ ط ـ بدون تاريخ ـ ص ٣٠ .

(٣) الغزالي ، جواهر القرآن ، ص ٣٠ .

(٤) الغزالي ، جواهر القرآن ، ص ٣٦ .

(٥) زيعور ، العقلية الصوفية ، ص ٢٠١ .

السمات الشخصية

لا شك أن للشخصية دورا هاما ، في صياغة الألفاظ وتشكيلها واستنباطها ولما كـــان الصوفي صاحب شخصية مميزة ، تقوم على التفرد والعزلة والخلوة ، لذا فميله نحو الداخل شديد البروز ، يمارس الاستبطان ، ويتعرف على نفسه بنفسه .

« تهتم الشخصية الصوفية بالجواني ، بالباطن ، بقيم القلب والوجدان والروح ، بالصفاء في النفس والسكينة ... تنعكف الأنا على الأنا لتصقلها ، لا على الجسد والمشكلات الإجتماعية أو العائلية» «١» . ومن سماته الشخصية موالفه من المجتمع والطبيعة والبدن والزمـــن . يحـــاول الصوفي الانطلاق والانعتاق من المجتمع ، ويتعامل مع الطبيعة معاملة المسافر المودع ، ويعمل على إذلال البدن وإخضاعه ، ويقفز على الزمن ، لأنه لا يعترف به . أما بالنسبة للحرية فهي حريـــة خاصة خارج لطاق الحرية المقيدة ، إنما حرية مطلقة خرجت عن رق الشهوات ، والانفلات من شبكة الصلات الاجتماعية والعائلية ، والتخلي عن الإقرار بسلطة غير سلطة المثل الأعلى للصوفي أو سلطة الله ، ويتخلى نظريا عن حريته ليصبح عبدا لله .

وهكذا فالألفاظ الصوفية التي يستخدمها مستمدة من عالمه الشخصي والذاتي والحسي و الإشراقي . أما بالنسبة لفهم الشخصية الصوفية للتكاليف الدينية ، فهي مخالفة للمفهوم العام لها ، فهو يعطيها معنى خاصا ، فيه حرارة وعمق وإخلاص ، وهو معنى بعيد عن الحســـي والمـــألوف والمادي ، إنه أقرب إلى الجوهر منه إلى الشكل ، أقرب إلى التتريه منه إلى الطقسي ، والنصـــي ، فقد يكون الحج بالفكر أو الروح أو الرمز .

العلوم الطبيعية

لكي نتمكن من سبر غور الألفاظ الصوفية ، والإلمام بالحد الأدنى منها فلا بد من إجراء مقابلة بين التصوف والعلوم الطبيعية . فالتصوف يقوم على تلقي الحقيقة من عالم الغيب عن طريق القلب ، بالإلهام والفطرة وبطريقة غير كسبية ، لذلك فالحقيقة خاصة ببعض الناس دون غيرهم . أما الحقيقة العلمية فهي خاضعة للملاحظة والتجربة والتنقيح ، وللزمان والمكان والإرادة . وأيضا فالتصوف سلوك فردي ومعرفة نابعة من الداخل ، فالذات والموضوع مندمجـــان ، والشـــخص والغرض واحد ، أما في العلوم الطبيعية فالشخص والموضوع مختلفان لا يندمجان ، في التصـــوف هجر للطبيعة وتحدياتها ، والتوجه نحو المطلق للفناء والمشاهدة ، أما غاية العلوم الطبيعية فالتغلب على الطبيعة بالدرس والفكر . وهكذا فإن للصوفية منهجا خاصا في الحياة ، إذ

«١» زعرور ، العقلية الصوفية ، ص ٢٠٢ .

«يضع الصوفي ذاته فوق القوانين وسنن الطبيعة ، وغايته التغلب على الشهوات والعلائق» *«١»

لغة التصوف

لما كان للمتصوفة ألفاظهم الخاصة التي تعبر عن أحوالهم ، وحيث أن العديد من الألفاظ تختص بجوهر الأشياء وبدئها ، أي ترتبط بالأنماط الأساسية وينابيع الأفكار الأولى ، فإنها مكثفة ومكتنزة بالإشارات والمصطلحات وخاصة الرموز التي تستند إلى الجذور المنغطرسة في اللاوعي للفرد أو للجماعة . « إذاً ، فنحن بصدد معان تتحصل في النفس وتعجز اللغة عن التعبير عنها لأن اللغة إنما تستخدم في مجال التعبير عن شيء مألوف عند كل من الملقي والمتلقي ، أو أحدهما ... أما ألفاظ المتصوفة فهي من ألفاظ اللغة من حيث هي أصوات ، ولكنها من حيث المعنى تختلف عن سائر ألفاظ اللغة ، لأن معانيها ليست متداولة بين عامة الناس ، ...ونادرا ما يستطيع غير المتصوفة إدراكها ،وإن اجتهدوا في ذلك » *«٢» . فهي ليست استعارة ، ولكنها قريبة منها فهي مماثَلة وتشخيص . « لقد خلق الصوفية باصطلاحاتهم لغة رمزية ، وأغنوا عطاءهم بالصور ولا سيّما بالإشارات العالمية » *«٣» .

ولكي نتذوق ألفاظهم ونتفهم معانيها فلا بد من أخذ تلك اللغة الخاصة ووسائلها التعبيرية المقنعة أو الرمزية ، أخذاً ينطلق من كونها تختلف وسيلة وغاية ، عن طريق النظر عند الفقيه وعالم الكلام والفيلسوف والإنسان العادي ، حينئذ ، وضمن تلك الرؤية ، يصبح التصوف والكرامات طريقة خاصة في النظر إلى المحسوس غير متخلفة عن طريق العالم ، بل مختلفة فقط ، أي تقصد الرمزي والجواني والقلبي والانفعالي ، وتعبر بطريقة مختلفة عما نجده من وضوح وقياس وأدلة في علم الكلام أو الفلسفة .

فإذا تفهمنا ذلك ووقفنا على كيفية تصور الصوفي للحقيقة ، وحددنا نظريته وطريقة معايشته للواقع واستعرضنا وسائله وأنماطه في الأداء والتعبير ،عندها نكون قد وقفنا على نافذة من نوافذ عالمه الخاص ،وبدأت تتكشف لنا معالم الطريق التي ينتهجها ، وبالتالي فهمه بواسطة مناهجه وأغراضه التي عينها بنفسه لنفسه . وبعدها عن النظر إلى التصوف ،وإلى الكرامات والإشارات واللطائف حسب مصطلحاته ، على أنه معاد للعقل ، أو يناقض المنطق ، ويصبح التصوف حينئذ من الأدب الروحي وضربا من ضروب الأدب الفني ، ومنهجاً في النظر إلى العالم

«١» زيعور ، العقلية الصوفية ، ٢١٣ .

«٢» جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة / أيلول ١٩٩٧ ، ص ٥ .

«٣» زيعور ، الكرامة والأسطورة ، ص ٨٧ .

الحسي ، ووسيلة عيش وتعبد والنظر للمجتمع من زاوية محددة ومختلفة ، أي دون أن يكون أرفع أو أحط من الزوايا التي ترى بها الفلسفة أو سياسة ذلك المجتمع والإنسان في المجتمع ، ذلك لأن : « الصوفي يهتم بالرّوح ،وبالجوّاني... وبنفسه وبإخضاع جسده للوصول إلى تمثيل قيم وسلوكيات مرسومة ولردية »" ((١)) .

ولم يكتف الصوفية بذلك بل استعانوا بالاستعارة والحكاية وذلك لعجز اللغة في حد ذاتها أو عدم أمانتها في التوصل من جهة أو التعبير من جهة أخرى.أما الأسباب التي دعتهم للتوجه إلى الحكاية ، فهي خشيتهم من الفقهاء ورجال الدين ، الذين اتهموهم بالخروج على العقيدة الإسلامية ، وبالكفر والزندقة واللعب بعقول العامة واشتغالهم بعلم الصنعة ، فاتكئوا على القصة الرمزية يختفون وراءها . ومن الملاحظ في الفكر الصوفي وجود ثنائية حادة (مقابلة) أقرب ما تكون إلى الفكرة ونقيضها :كالصحو والسكر ، والغيب والشهادة ،والمريد والشيخ ، والفناء والبقاء والفرق والجمع ،أما ألفاظ الحب والعشق والوَلَه والهيام ، وما يدور في فلكها ، فهي مستوحاة من شعراء الحب العذري ، فهم القدوة وموضع الاستشهاد لوصف ما يعتلج للوهم من ألم لفراق الحبيب ، وشوق متأجج لرؤيته والاجتماع به ، لذا « لا فاصل بين المحب الصوفي والشاعر العذري ، ولقد كان الاستمرار بينهما قويا إلى درجة أن الصوفية اعتبروا أولئك الشعراء والمحبين قدوة لهم ، وعرضاً للاستشهاد بهم . في معرض الكلام عن الحب الإلهي كان الانتقال سهلا" من «شهداء الحب » إلى «مصارع العشاق» ومن الحب الجسدي إلى الحب أو المحبة الإلهي »" ((٢)) .

دلالات الاصطلاحات الصوفية

قبل الخوض في دلالات الاصطلاحات الصوفية ، لا بد من التعرض للتطور الدلالي للألفاظ عامة . لقد ارتبطت الألفاظ في جل اللغات بما هو مادي ومحسوس ، وذلك تبعاً للشكل أو الوظيفة أو الصوت ، وذلك لاعتماد الإنسان على حواسه أكثر من اعتماده على عقله بادئ الأمر .وبعد مراحل متعاقبة من حياة الإنسان ،ونتيجة لازدياد الوعي ونمو الفكر ،أصبح العقل قادراً على ربط معارفه الحسية وتنظيمها وتحليلها مما أدى إلى تنشيط العقل

ونبرهن على ذلك « بما تعكسه مفردات اللغة التي تطلق على الشهر في جل لغات العالم إذ نجدها مشتقة من اللفظ الذي يطلق على الهلال والقمر ذلك أن الإنسان علم بدورة القمر ــ

((١))زيعور ، المثلثة الصوفية ونلسانية التصوف ، ص ٢١ .

((٢)) زيعور ، الكرامة والأسطورة ، ص ٦٠ .

لأنه يعتمد على الحساب ، وهو عقلي لا حسي »«(١)» . وهكذا بدأت هذه الألفاظ تخرج عن معناها المادي إلى معنى معنوي مجرد . غير أنها بقيت في دائرة المادي المدرك بالحواس ، أو المعنوي الخاضع للعقل ومنطقه .

وعندما ظهر الصوفية أصبح لديهم معجمهم الخاص بهم ، والقائم على الرمز والإيحاء والإشارة ، ذلك أنهم تجاوزوا المحسوس والمعقول والتي مجالها الرؤية والعقل إلى عالم الكشف والحواس ، التي مصدرها القلب وترجمانها الذوق . فالذات منبع ألفاظهم وإشاراتهم يغوصون في أعماقها ليتدبروا عالمها الغامض ، ليظفروا باللامعبر عنه ،واللا معروف بعقل أو بفكر .وهكذا تتفتق قرائح الصوفي لتسيل الألفاظ رقراقة صافية من صميم قلبه ، فيصيغها بوسائل ليس للعامة فيها من نصيب .فيخرج للناس المكبوت من الرغائب والأفكار والأحاسيس التي يعاينها ، بالإنجراح والغربة والقهر والانفراد. لقد أصبح الحزن له رداء وتدثر همومٍ وحوادث محزونة لا واعية ، فانبثقت عباراته قوية دفّاقة ، لتعبر عن ذاته ، متمتعاً بطاقات لا تجدها عند كل من يعبر عن نفسه من عامة الناس .

خرج الصوفي في صياغة اصطلاحاته ومدلولاتها عن نطاق العقل والمنطق ، ولم يتقيد بقواعدها ، فهو يعتمد في ذلك على الكشف والإلهام ، لاستكشاف المجهول في الذات ، وعلى تخطي قيود الفقهاء ورسوم القوانين ، وعلى الفرار من العمومية . والشكلية و القواعدية. يهرب الصوفي من الناس لينكفئ على ذاته ليستبطنها ، ويتعايش مع عالمه الداخل ، حيث العواطف التي تنساب وتتغير وتنمو ، وحيث الأفكار والرغبات التي تكمن وتوجه دون وعي ، إنه يعتني بالظل بالمسحوق والمدفون داخل الشخصية وبالعالم الذي لا يدخله النور ، ثم لا يلبث طويلا فيتمرد على هذا الوضع فيثور على ذاته ، لينطلق حراً في عالم أثيري غير منظور وهناك تتوارد عليه أنوار وألغاز وأسرار ، يحتار في تشكيلها بصريح اللفظ والعبارة ، فيستجير بالتلميح والإشارة ، فهي كالأشعار رمزية ، يقتضب في كلمة واحدة تجارب غنية ، ولنظرات واسعة . إنها قصص قصيرة النفس ، ضامرة المحتوى ، مكثفة وسريعة ، لكن محتواها الكامن غني وواسع ، فبكلمات قليلة يلخص المعنى .

((١)) جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ، أيلول ١٩٩٧م ص ٨ .

وهناك العديد من الألفاظ يستمدها الصوفي من السلوكيات التي يلجأ إليها ، كـالتفرد والانقطاع والعزلة والخلوة ، ومصطلحات صوفية أخرى مماثلة أو قريبة .أما ما يلجأ إليه الصوفي من الرياضات والمجاهدات والزهد ، والتي تضعف سلطة البدن أو تميتها ، فإنها تؤدي إلى زيـادة شفافية النفس ، وسهولة الانتقال من عالم الظلمة إلى عالم النور والمشاهدة . أما ألفاظ القـرآن الكريم فقد كانت منهلا لا ينضب في توليد مصطلحاتهم فقد صرفت لمعان باطنة ، وتمثل ذلك في الآيات المتشابهة . « فما معنى وجه الله في قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله » ومـا معـنى الجوارح الواردة في الحديث القدسي « ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ،فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر ،ولسانه الذي ينطق به ، ويده الذي يبطش بها » فالصوفية وجدوا في هذا الحديث مجالا رحبا لمعاني الفناء ، فناء المخلوق في الخـالق والمحـب في المحبوب »* «١» أما بالنسبة لتصرفاته وأقواله وأحواله ومقاماته ،فيبدو لنا كالمجنون أو المخبول ، لا يفهمه عقل ، ولا يخضع لمنطق ، فتارة يكون كئيبا حزينا وأخرى هائما سائحا في عالم الملكوت ، دائم الإشارة والإيماء ، يرمز برموز لا يفهمها إلا صاحب ذوق ، أو من خرج عن نطاق حسه ، وتجاوز هالة عقله . وللوقوف على هذه الاصطلاحات ودلالاتها نستعرض بعضا منها إذ نركـز على بعض الألفاظ المألوفة لنا والتي تستخدم في اللغة والشرع بمعنى يفهمه أهل الرسوم بصـورة مخالفة لما يقصده أهل التصوف ، الذين اتخذوا الظل والخيال نبراسا لمنهلهم ، فخرجوا عن نطاق الرسم إلى الصورة ، فبدا ما يقولوله مستحيلا بالنسبة للعامة وأهل الفقه والشريعة ، فالورع لغة: التحرج ، وتورع عن كذا أي تحرج ، والورع بكسر الراء الرجل المتحرج .

أما عند الصوفية فيصنفها الغزالي إلى درجات ثلاث : «ورع العوام ، وورع الخواص ، وورع خواص الخواص . فأما ورع العوام ، فهو ورع الحرام والشبهة ، وورع الخواص : هو ورع عن كل ما للنفس والهوى فيه شهوة ، وأما ورع خواص الخواص : فهو ورع عن كل ما لهم فيه إرادة ورؤية »*«٢» . وهكذا فورع العوام هو ورع الحرام والشبهة ، أما الورع الصوفي فهو ورع عن كل ما لهم فيه إرادة ورؤية . والطارق لغة : كل آت بالليل .

«١» جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ـ أيلول ـ ١٩٩٧ م، ص١٠٥

«٢» القاشاني ـ عبد الرزاق ـ معجم اصطلاحات الصوفية ـ تحقيق عبد العال شاهين ـ القاهرة ـ دار المنـار ـ ـ ط ـ ١٩٩٢ ـ ص ٢١٨.

أما عند الصوفية : فإنه: « وارد إلى القلب بالبشارة ،أو الزهد في مناجاة الليل »*«١» .

عند المقارنة بين المعنيين ، نرى أن المعنى الصوفي قد خرج على المعنى اللغوي ، والذي يشير إلى تأثر حاسة السمع بالأصوات الحادثة عن الطرق ، ليدل على تقبل القلب لكل زائر يرد من عالم الغيب والحضور لغة : نقيض المغيب والغيبة ، يقال : حضرت الصلاة : حل وقتها

أما عند الصوفية ، حيث أن عالم الشهادة يمحى أمام سطوع نور السر ، وتختفي النسب أمام المطلق باختفاء حدود الأشياء ، ويتبدد الأين ويمحى الزمان . يقول الهجويري بعد أن طاف بروحه ، وحط على جناحي الغيب ، وحضر بعد أن تحرر :

الحضور: « حضور القلب بدلالة اليقين ، حتى يصير الحكم الغيبي له مثل الحكم العيني »*«٢» .

فالحضور عند الصوفية لفظ مستعمل ومتداول بين أرباب اللسان وأهل المعنى إلا أنه خرج عن معناه المألوف ليدل على فناء الأوصاف واحتراقها في مقرها ، بشعلة القرب ، فمن حضر فقد أغمض عينه عن نفسه ، وعن الغير ، وحضر بالحق دون حجاب .أما الحياء لغة فهو ما نعرفه بمعنى التوبة والحشمة .

ولكنه عند الصوفية «ذوبان الحشا لاطلاع المولى» وهكذا نرى أن الحياء في المعنى الصوفي ، يقوم على الهيبة والخشوع ، لينقبض القلب ، إذلالا للعبد ، وتعظيما للرب .

نكتفي بهذا القدر من الألفاظ الصوفية ودلالاتها ، لورودها بشكل مفصل ، في فصل قادم .

«١» الهجويري _ أبو الحسن علي بن عثمان _ كشف المحجوب _ بيروت_ دار النهضة _ ط _ ١٩٨٠ م _ص ٦٢٩ .

«٢» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٤٩٨ .

الفصل الثاني

العلاقة بين المعنى اللغوي والصوفي

تخضع العلاقة بين المعنيين اللغوي والصوفي للمد والجزر ، فتبادل المواقع قائم بينهما ، إذ يطغي أحدهما على الآخر ، وغالبًا ما يلبس المعنى اللغوي لباساً جديداً، فلا يبدو منه إلاّ الشكل والمظهر ، بينما لب المعنى وجوهره يشكلان نموذجاً فريداً ذا دلالة مغايرة لما هو عليه في الظاهر .

ولقد حاولت في هذا الفصل العثور على الأصل المادي للفظ وربطه بالمعنى الصوفي القائم على الجانب المجرد ، والمقارنة بينهما ما أمكن مع إيجاد المبررات التي دفعت الصوفية لاختيار بعض الألفاظ والعزوف عن غيرها ، مستعينا بالقرآن والسنة تارة ، وبمراجعهم تارة أخرى ، وباجتهادي الشخصي في بعض الأحيان ، راجيا من المولى عز وجل التوفيق .

إن الولوج إلى مدينة المتصوفة ، وطرق أبواب معرفتهم يحتاج إلى جهد وصبر وطلب العون من الله في النجاح ، لصعوبة المطلوب ، وضعف حيلة الطالب ، وذلك لكثرة الإشارات والإيماءات والألغاز .

وقد أتيت في الصفحات التالية بجل اصطلاحاتهم التي توضح ما تقدم ، محاولا الموازنة بينهما وبين ما أضافه ابن عربي من إعادة صياغة ، أو زيادة شرح أو فن في التعبير معلقا تارة ، وموفقا أخرى ، وتاركا لابن عربي في أحيان كثيرة القيام بهذه المهمة فجاء البحث مترابطا وشاملا لجل الاصطلاحات التي اشتركوا في بعثها ، لتبصر النور وتستنشق نسيم الحياة ، ولتبقى خالدة إلى ما شاء الله .

وقد رتبتها على نسق المعجم لتسهيل الإفادة بها ، والرجوع إليها .

ومن هذه الاصطلاحات :

الإنَابَة

النون والواو والباء كلمةٌ واحدة تدل على اعتياد مكان ورجوع إليه «(١)». والإِنَابَة: الرجوع، النوب: وهو النّحل ومفردها نائب ذلك لأنها ترعى وتنوب إلى مكانها «(٢)».

أما الصوفية، لقد عبر السلمي* عن موقفهم من هذا اللفظ، فصال وجال، وبعبارتين موجزتين أشار وعبر،وبذكاء الصوفي وفطنته أوجز وأبطن، وقال: الإنابة: «استبطاء المكث في الفانية شوقا إلى مواصلة من أناب إليه» «(٣)». تماما مثلما تسرع النحلة بعد رحلة العمل إلى خليتها، فالدنيا عندها لهدف محدود، والشوق دائم للعودة. ثم عاد، وبتعريف آخر فسر ما أبطن، فأفصح عن بعض ما أخفاه، وعرفها بأنها: «وقوف العبد مع الحق على حسب إرادته» «(٤)».

أما ابن عربي، لقد أجمل التفاسير السابقة وأضاف إليها، ليظهر مدى قدرته على التعامل مع الألفاظ، إذا اعتبر الإنابة الرجوع لله، وهذا ما اتفق عليه الصوفية. ولم يكتف بذلك، بل ترك بصماته واضحة على الاصطلاح مظهرا الدور الذي يلعبه المنيبون، فيعتبرهم نوابا عن الله، فيقول: الإنابة: «الرجوع إلى الله من كل شيء يأمر الله الرجوع عنه، مع شهود المنيبين في حالهم أنهم نواب عن الله في رجوعهم، إذ الرجوع عن الكشف إنما هو لله، إذ كانت نواصي الخلق بيده، يصرفهم كيف يشاء» «(٥)». ويريد بعبارة: «إذ الرجوع عن الكشف إنما هو لله» إذ حدث الكشف لهم، عند شهودهم في حالهم، أنهم نواب عن الله في رجوعهم.

وهكذا نجد أن اللفظ اكتسب معنى جديدا، تعدى الشريعة إلى الحقيقة فانتقل من المعنى الشرعي الشائع لدى علماء الرسوم، إلى معنى قائم على سر بينهم وبين الخالق، اتصلوا به، وفتنوا فيه، بشكل من الإشكال التي لا يعرف كنهها، ولا يتذوق حلاوتها، إلا من شرب من مشربهم

الإحْسَان

الحاء والسين والنون أصل واحد، فالحسن ضد القُبح يقال رجلٌ حسن وامرأةٌ حسناءُ وحُسَّانَةٌ،

«(١)» ابن فارس ـ مقاييس اللغة ـ المجلد الثاني ـ أبو الحسن أحمد ـ وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين ـ دار الكتب ـ بيروت ـ ص٥٣١.

«(٢)» ابن منظور ـ أبو الفضل جمال الدين ـ لسان العرب ـ بيروت ـ دار الصادر ـ ط ـ ١٩٥٥ ـ (نوب).

«(٣)» السلمي ـ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين ـ تحقيق سليمان آتش ـ تسع كتب في أصول التصوف ـ القاهرة ـ الناشر للطباعة والتوزيع والإعلان ـ ط١ ـ ١٩٩٣ ص ١٦٨.

«(٤)» السلمي ،تسع كتب في التصوف ، ص ١٦٧.

«(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ،ج٣ ، ص ٦٥.

* السلمي : هو أبو عبد الرحمن السلمي ، ولد جده السلمي في حياة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وإليه انتهت القراءة تجويدا وضبطا ، وأقرأ مدة حياته ، له العديد من المؤلفات منها طبقات الصوفية ، وتسع كتب في أصول التصوف . (حلية الأولياء ، ج٤ ، لأبي نعيم الأصفهاني ، ص ١٩٢ "هامش) .

والحسن من الذراع : النصف الذي يلي الكوع *«١» . والإحسان : الإخلاص *«٢» .

أما المعنى الصوفي ليوضحه سفيان الثوري* بأنه : « أن تحسن إلى من أساء إليك ، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق ، خذ شيئا وهات شيئا » *«٣» .

ويدلي السهروردي بدلوه بصياغة موجزة ذات معنى رمزي ذوقي ، فيعرفه بأنه : « أن تعم وتخص كالشمس والريح والغيث » *«٤» .

أما ابن عربي ، فيخرج الإحسان من معناه السابق الدال على المنح والعطاء ، ليتمحور في مقام الشهود والمراقبة الدائمة لله ، فيعرفه بأنه : « شهود العبد على الدوام ، ولا يتأتى هذا إلا بدوام المراقبة التامة لله » *«٥» . ويضيف معنى آخر جديدا يدل على إيمانه بالوحدة من الحق والخلق ، فيقول الإحسان : «هو المقام الذي تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ، ويشاهد فيه الصوفي الحقيقة المطلقة شاملة لكل شيء ، لا فرق بين مشاهد ومشاهد » *«٦» .

نلاحظ من التعاريف السابقة : أن الإحسان انتقل من معناه اللغوي إلى المعنى الصوفي ، ليعطي معنى جديدا ذا دلالة جديدة ، استعانوا بالتشبيه ليزداد المعنى قوة في الدلالة . إذ شبه الإحسان بنقد السوق ، خذ شيئا وهات شيئا وكذلك شبه بالشمس والريح والغيث من حيث تعميم العطاء .

الإثْبَات

الثاء والباء والتاء كلمة واحدة ، وهي دَوَام الشيء ، يقال ثبت ثباتاً وثبوتاً، ورجل ثَبْت وثبيت *«٧» وَثَبَت في المكان : أَقَام *«٨» . والإِثْبَات : الإِقْرَار والبُرْهَان *«٩» .

((١))ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٢ .

((٢)) ابن منظور (حسن) .

((٣)) السهروردي _ أبو حفص عمر بن محمد _ عوارف المعارف _ مكتبة القاهرة _ القاهرة _ ط _١٩٧٣ م _ ص ٢٣١ .

((٤)) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

((٥)) الجزار _ أحمد محمد _ الفناء والحب الإلهي عند إبن عربي _ القاهرة _مكتبة نهضة الشرق _ ط _١٩٩٠_ ص ٦٧ .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات بقلم أبو العلا عفيفي ، ج٢ ، ص ٧٣ .

((٧)) ابن فارس ، مقاييس اللغة المجلد الثاني ، ص ٤٠٢ .

((٨)) ابن منظور (ثبت) .

((٩)) المعجم الوسيط (ثبت) .

* سفيان الثوري هو عبد الله بن سعيد الثوري ، كان فقيها ،عالما متزهدا ينهى المهدي أخا الرشيد عن الإسراف والتبذير ،وكان يحث على العمل باليد واكتساب الرزق ، وروى عن حبيب بن ثابت ، توفي في شعبان سنة ١٦١ / ٧٧٨ ميلادي هجري ، ((السلمي ، لمع كتب في التصوف ، ص ٥١)) .

أما الصوفية فلهم توجه آخر ، تمثل برأي الهجويري صاحب الدراسة الواسعة بالألفاظ الصوفية ، ولا غرابة في ذلك فقد ضم كتابه كشف المحجوب بين طياته كثيرا من هذه المفاهيم ، وناقشها وعلق عليها ، فهو يرى أن الإثبات : « نفي الصفة البشرية ، وإثبات سلطان الحقيقة ، فعندما تنفي الصفات البشرية يثبت بقاء الحق » *«١» . أما القشيري فكان موجزا في تعريفه فعمم ولم يخصص، فالإثبات عنده : « ما أظهر الحق وأبداه »*«٢» . وهذا المعنى يوازي سابقه ، فكلاهما قائم على المفارقة بين خفاء الحق بالبشرية وجلائه بزوالها .

وعرف ابن عربي الإثبات مستخدما اللفظ اليسير ذا المعنى الغزير القائم على الوصل والاتصال ، والتقيد بالعادات ، والتي إذا أحكمت ألزمت صاحبها تنفيذ أوامر الحق ، واستمرار الاتصال بلا ملل أو كلل ، فقال :الإثبات : « هو إحكام العادات ،وإثبات المواصلات» «٣» .

نلاحظ التقارب في المعنى الاصطلاحي للتعاريف الواردة ، إذ ترتكز على الجانب المعنوي للألفاظ وتقوم على محو الصفات البشرية والبقاء مع الحق ، متناقضة مع المعنى اللغوي ، والذي يرجع في أصل معناه إلى الإقامة للأجرام ، وتسكين القلب .

الأُنْس

الهمزة والنون والسين أصلٌ واحدٌ ، وهو ظهورُ الشَّيء ، والأنسُ أُنس الإنسانِ بالشَّيء إذا لم يستوحش منه * «٤» . والأَنَسُ : خِلاف الوَحْشَة . والأُنْسُ : حديثُ النِّساء «٥» .

أما الصوفية فقد استخدموه لمعنى مختلف . فهو سر من الأسرار ، يشهد لصاحبه بأنه قد اقترب ، وللحضرة الإلهية انتسب باضمحلال الصفات البشرية .

وأبو حمزة الخراساني * بعد أن ضاق ذرعا بمعاشرة الخلق ، وانكفأ وحيدا يعاني الوحشة ، التمس الأنس لظفر به ، فقال: الأنس : « ضيق الصدر عن معاشرة الخلق»*«٦» . أما ذو النون المصري

((١)) د . قاسم غني _ قاسم _ تاريخ التصوف الإسلامي _ القاهرة _ مكتبة النهضة المصرية _ _ط_١٩٧٠_ ص ٤٨٨ .

((٢)) القشيري_ أبو القاسم عبد الكريم _ الرسالة القشيرية _تحقيق معروف زريق _بيروت_ دار الجيل _ _ط_ بدون تاريخ _ ص ٧٣ .

((٣)) ابن عربي _محي الدين _ رسائل ابن عربي _تحقيق محمد عزت_القاهرة _ المكتبة التوفيقية _ط _بدون تاريخ _ ص٥٢١ .

((٤)) ابن فارس _ أبو الحسن أحمد _ مقاييس اللغة _ ج ١ _ مصر _ دار إحياء الكتب العربية _ط _١٣٦٩ هجري _ ص ١٤٥.

((٥)) ابن منظور (أنس) .

((٦)) السلمي _ أبو عبد الرحمن _ طبقات الصوفية _القاهرة _ مكتبة الخانجي _ ط _ ١٩٥٣ م _ ص ٤٧٧ .

* أبو حمزة الخراساني : توفي (٢٩٠ / ٩٨٧ م) أصله نيسابوري ، من محلة ملقاباذ ، من أقران الجنيد والخراز وأبي تراب النخشبي ، كان ورعا دينا (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص: ٤٠٩.

* ذو النون المصري : هو أبو الفيض ذو النون ثوبان ابن إبراهيم المصري (توفي سنة ٢٤٥ / ٨٥٩ م) فاق الشأن وأوحد زمانه علما" وورعا" وحالا" (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٣٣ .

فبعد أن استوحش من الخلق ، واستأنس بالحق عند وصوله إلى حالة من التجلي لفنائه بخالقــه ، عرف الأنس أنه : « انبساط المحب إلى المحبوب » «١» . وبعد أن قضى الكلاباذي على الخوف بالرجاء ، لتلطيف حالة اللقاء ، عرف الأنس: بأنه : « ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبــة » «٢». ويجمل السراج التعاريف السابقة قائلا : ومعنى الأنس بالله تعالى : « الاعتماد عليه ، والسكون إليه ، والاستعانة به ، ولا يتهيأ أن يعبر عنه بأكثر من هذا » «٣» .

أما الأنس عند ابن عربي ، فيتعدى في معناه ما حدده القوم، فهو خاص للعلماء بـالله ، أولئك الذين يرون الله في قلوبهم ، فيأنسون به ،في كل وقت ، ففي البشر نفحة من الحــق ، لا تظهر إلا عند عبد اعتمر قلبه بالإيمان ، فيقول : « الأنس مباسطة،وأنس العلماء بالله إنما هــو أنسهم بنفوسهم لا بالله ، إذ قد علموا أنهم ما يرون من الله سوى صورة ما هم عليه ، ولا يقـع أنسهم عندهم إلا بما يرون » «٤» . ويركز على مشاهدة العبد للحق بعين البصيرة ، فينعــم بجماله، فيقول : الأنس : «أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال» «٥» .

وهكذا نجد أن الأنس في المعنيين اللغوي والصوفي ، هو اجتماع مع المحبوب و الشــعور بالبهجة والسرور معه ، إلا أن المعنى الأول مادي محسوس ، والآخر معنوي مجرد ، يصلون إليـه بالبصيرة والكشف .

الإِرَادَة

الراء والواو والدال ، معظم بابه يدل على مجيء وذهاب من انطلاق في جهة واحدة . الرِّياد : اخْتِلاف الإبل في المرعى مقبلة * ومدبرة «٦» . ومنها الرائد:طـــالب الكــلأ «٧» . والإِرَادة:المشيئة «٨» .

أما الصوفية فلم يلتزموا بهذا المعنى ، وخير من تطرق إليه ابن سينا في كتابه الإشـارات والتنبيهات إذ استنبط معناه من الإشارات الواردة من القلب ، والتنبيهات المنبثقة عن الكشف ، فتجلت له عين البصيرة فقال : الإرادة : « ما يعتري المستبصر

«١» الكلاباذي ،التعرف لمذاهب أهل التصوف ، ص ١٠٦ .

«٢» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١٠٦.

«٣» السراج ـ أبو نصر عبد الله بن علي ـ اللمع ـ تحقيق عبد الحليم محمود ـ القاهرة ـ دار الكتاب الحديثة ـ ط ـ ١٩٦ ـ ص ٩٦ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣١٦

«٥» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢١ .

«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ج١ ، ص ٤٥٧ .

«٧» ابن دريد ـ أبو بكر محمد بن الحسن ـ تحقيق رمزي بعلبكي ـ جمهرة اللغة،ج٢ـ بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٨٧ ـ ص ١٠٥٨.

«٨» ابن منظور (رود) .

باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس ، لينال من روح الاتصال» *«١» . أما أبو محمد المرتعش *، بعد أن كبح جماح نفسه ، وتوجه إلى الله بقلبه ، عرف الإرادة بأنها : « حبس النفس عن مراداتها والإقبال على أمر الله ، والرضا بموارد القضاء عليه » *«٢» . ويلخص القشيري آراء من سبقه فيقول : الإرادة : « بدء طريق السالكين ، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى ، وإنما سميت هذه الصفة إرادة، لأن الإرادة مقدمة كل أمر ، فما لم يرد العبد شيئا لم يفعله » *«٣» .

أما ابن عربي ، لقد ذهب إلى أبعد من ذلك ،فطور وجدد ، وأظهر تفوقه بانتقاء الألفاظ المعبرة ، فأبسط وحدد ، وبالأوصاف الإلهية ضمنها ، وفرق بينها وبين الشهوة ، وحدد مكانها في الجسم ، فقال : الإرادة : «صفة إلهية روحانية طبيعية ، متعلقها لا يزال معدوما ، وهي أعم تعلقا من الشهوة ، ومحلها النفس الناطقة » *«٤» . وزادها إيضاحا حين بين أن هدفها المعرفة بالله ، وبين أنها تابعة عن المكاشفة ، بعيدة عن البراهين العقلية ، فيقول : الإرادة : « هي قصد خاص في المعرفة لله ، وهي أن تقوم به إرادة العلم بالله من فتوح المكاشفة ، لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية ، لتحصل له المعرفة بالله ذوقا وتعليما إلهيا فيما لا يمكن ذوقه » *«٥» .

نلمس من التعاريف السابقة أن الإرادة من المقامات التي ينالها المريد ، بعد أن يترك إرادته كلها ، والتي ألفتها النفس من أسباب الدنيا ، ويبرأ كما يبرأ الثوب الطاهر من الدنس ، ليتم الاتصال وينتقل المريد من المقام إلى الحال،غير أننا ما نزال نلحظ المعنى العام المتمثل في الحركة ، لكنها عند اللغويين حركة المادة ، أما المتصوفة، وابن عربي على وجه الخصوص فهي حركة روحية ،

«(١)» ابن سينا _ الحسين بن عبد الله _ الإشارات والتنبيهات _ القاهرة _ دار إحياء الكتب العربية _ _ ج٣ _ ط١_ ١٩٤٧ _ ص ٢٢٨ .

«(٢)» السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٥١ .

«(٣)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٤٦ .

«(٥)»ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٧٨ .

* أبو محمد المرتعش : هو عبد الله بن محمد المرتعش (توفي ٣٢٩ / ٩٤٠ م) نيسابوري ، من محلة الحيرة ، صحب أبا حفص ، ولقي الجنيد ، وكان كبير الشأن ، وقد مات ببغداد (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٣١ .

* ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن سينا ، ويلقب بالرئيس ، أي رئيس الفلاسفة ، وقد ولد في بلخ من أعمال التركستان ، تنقل في البلاد ، واشتغل بالعلوم ، وتفقه أولا بالعلوم الدينية ، ثم بحساب الهند والجبر والمقابلة ، وتعلم المنطق وبرز فيه ، واشتغل في العلوم الطبيعية والإلهية (حي بن يقظان ، تعليق وتحقيق أحمد أمين ، ص ٦) .

الاصْطِلام

الاصطلام في اللغة : الاستصال والقطع والإرادة يقال : اصْطُلِمَ القوم : أُبِيدُوا «(١)» .

اعتاد الصوفية أن يختاروا الألفاظ الدالة على الانفعال ، كالخوف والحـــزن والصـــبر والعشق والهيام ، لما لها من تأثير على القلب ، ومن هذه الألفاظ الاصطلام .

وخير من عبر عنه ، قبل ابن عربي ، الهجويري ، إذ يعرفه بأنه : « غليان الحق التي تجعل كلية العبد مقهورة لها ، بامتحان اللطف في نفي إرادته ، وقلب ممتحن وقلب مصطلم كلاهما بمعنى واحد ،إلا أن الاصطلام أخص وأدق من الامتحان في جريان عبارات أهل الطريقة »«(٢)» .

أما ابن عربي ذلك المجدد الخبير ،فلا يعيقه في تفسير الاصطلاحات شح الألفاظ الدالة عليه فلديه القدرة على توظيف الألفاظ الحاملة للمعنى المقصود ،بالإضافة إلى سعة اطلاعه على اصطلاحات الصوفية ،سواء من عاصره منهم أو لم يعاصره ،والعكس ذلك على اتساع أفقه وقدرته على التركيب والتشكيل ،واختيار الألفاظ الجامعة المانعة ،والتي قيدت من تلاه من جهابذة الصوفية ، فلم يضيفوا لما ابتدعه شيئا ذا قيمة . فعند تناول اصطلاح الاصطلام دمج بين أحوال العبد ، رابطا بين الفناء والبقاء ،فظهرت الثنائية واضحة في تعريفه ،وهذا من صفات أصحاب الأحوال ، فيقول : « الاصطلام نار لها اضطرام تشغلها الأهواء ،إلا أنه تطفئها فتحلقها بالرغام »«(٣)» . وينطلق في سماء خياله ، مظهرا شدة الشوق ،ولهيب الحب اللذين يحرقان شغاف القلب ،فيقول :الاصطلام : « نعت وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه »«(٤)» .

هناك حلقة وصل بين المعنى اللغوي والصوفي ، فالاصطلام بمعنى القطع وارد في كليهما إلا أن الصوفي قائم على نوع من الحق والحزن والقبض والقهر ، لإزالة ظلمة القهر ، للتمتع برؤية الحق .

الانْزِعاج

من منا لم ينزعج ، فلو سأل سائل ما الانْزِعاج ؟ لأجابنا المعجم الوسيط :القَلَـــق «(٥)» .
فالزاي والعين والجيم أصل واحد ، يدل على الإِقْلاَق وقِلَّةِ الاسْتِقْرَار «(٦)» .

«(١)» ابن منظور ،لسان العرب ، (صلم) .

«(٢)» الهجويري ،المرجع السابق ،ص ٦٣٥ .

«(٣)» ابن عربي ،الفتوحات المكية ، ج ٨ ،ص ١٦٩ .

«(٤)» ابن عربي _محيي الدين _ اصطلاحات الصوفية_تحقيق عبد العال شاهين _القاهرة _ دار المنار _ط _ ١٩٩٢ _ص٥٢٥.

«(٥)» المجمع اللغوي _ المعجم الوسيط _ مصر _ دار الفكر _ ط٢ _ بدون تاريخ _ (زعج) .

«(٦)» ابن فارس :مقاييس اللغة ج ٣ ،ص ١٢ .

إلا أن الصوفية سكبته في ألفاظها لتشكل منه معنى يصلح للتعبير عن أحوالهم ومقاماتهم .

فالسراج ذلك الصوفي المجرب ،والذي كان للانزعاج الأثر الفعال في تحرك قلبه ، وفتح مغاليق أحواله ،يعرفه بأنه : « تحرك القلب للمراد ، باليقظة من سنة الغفلة » ((١)) .

أما الهجويري فيركز في تعريفه للانزعاج على الوجد فيقول : الانزعاج : « تحرك القلب في حال الوجد » ((٢)) .

أما ابن عربي،فقد نظر للانزعاج من منظور آخر ، لم يتطرق إليه من سبقه من الصوفية فمزج في تعريفه بين الأثر الناتج عن الوعظ، وردة الفعل الحادثة عن الوجد والأنس،فيعرفه بأنه : « أثر الوعظ الذي في قلب المؤمن، وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس » *((٣)) .

من التعاريف آنفة الذكر ، نرى أن المعنى الصوفي رفرف بجناحيه حول المعنى اللغوي ، فالتقطه بمنقاره ، وجرده من معناه المحسوس والعام ، وألبسه مفهوما جديدا مجردا ،يقوم على حالة الوجد وهيام القلب .

الانْتِبَاه

النون والباء والهاء أصل صحيح يدل على ارتفاع وسمو ، ومنه النبه والانتباه ، وهو اليقظة والارتفاع من النوم ((٤)) . والانتباه : الاستيقاظ ، يقال انتبه من نومه : اسْتَيْقَظَ ((٥)) .

أما عند الصوفية فليس الأمر كذلك ، فهم دائمو التيقظ والتحفز للاتصال بالحق ، وبالذكر والزهد والتعبد ،والابتعاد عن الدنيا وملاذها ،يبتغون تنقية القلب وصفاءه ،وإزالة ظلمته وكشف حجابه ، ويرى القشيري أن بالانتباه يتحقق مراده ،وذلك بكشف الظلمة وذهاب الغمة ،فيعرفه بأنه: « زوال الظلمة من القلب » ((٦)) .

أما ابن عربي فيؤمن بالعناية الإلهية ، إذ يعتبرها مؤشرا لقبول العبد في حضرة الرب ، وجلب اهتمام المرء للنور الإلهي الزاجر والداعي للحق ، فيعرف الانتباه بأنه : «زجر الحق للعبد على طريق العناية » *((٧)) .

وهكذا تحول المعنى اللغوي للانتباه من الاستيقاظ ،والتفطن لأمر معلوم محسوس في

((١)) السراج ،اللمع ، ص ٤٤٤ .

((٢)) الهجويري ، المرجع السابق ، ص٦٢٩ .

((٣)) ابن عربي ،اصطلاح الصوفية ، ص ٥١٩ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٨ .

((٥)) ابن منظور ، (نبه) .

((٦)) الهجويري مرجع سابق ، ص ٦٢٩ .

((٧)) ابن عربي، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

المفهوم الشائع عند علماء الرسوم ،ليصبح رمزا صوفيا يظهر حالة القلب المتيقظ لاستقبال النور .

البَقَاء

الباء والقاف والياء أصلٌ واحدٌ ، وهو الدَّوامُ ، والبقاء : ضِدّ الفَنَاء *« ١ » .

أما مفهوم الصوفية ، فالبقاء والفناء متلازمان ، لكل منهما وضع وشـأن . يعـرف القشيري البقاء بأنه : « بروز الأوصاف المحمودة »* « ٢ » . أما النهرجوري ، فقد تناوله مـن جانب آخر ، اعتمد فيه على الذوق في تفهمه ، فقال : البقاء : « رؤية قيام الله في الأحكام » « ٣ » . ولم يخرج الخراز في تعريفه عن سابقه ، سوى أنه دمج بين الفناء والبقـاء ، فيقول : البقاء : « هو بقاء العبد بشاهد الألوهية » « ٤ » .

استعرض ابن عربي ملخص تعاريف سابقيه ، فقال : البقاء عند الطائفة : بقاء الطاعات ، وعند بعضهم : البقاء:رؤية العبد قيام الله على كل شيء ، وعند آخرين : البقاء بقاء الحق «٥» لم يقف ابن عربي عند هذا المفهوم، بل تعداه ليظهر مدى الصلة التي لا انفصام لها بين العبد والحق ، فيعرفه بأنه:« نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه ، وهو نسبة لا تزول ولا تحول ، حكمه ثابت حقا وخلقا، وهو نعت إلهي» *«٦» ويعتبر البقاء حالة الثبوت عند العبد ، لأن عين العبد ثابتة ، والعين أصل الوجود، فيقول :البقاء:« حال العبد الثابت الذي لا يزول ، فإنه من المحال عـدم عينـه الثابتة،كما أنه من المحال اتصاف عينه بأنه عين الوجود ، بل الوجود نعته بعد أن لم يكن »*«٧» .

شكلت التعاريف السابقة إطارا متكاملا، وإن كانت مختلفة في العبارة ، فهي تصـب في قالب واحد ، مؤداه أن البقاء لا يكون إلا بفناء العبد عند رؤية العبودية ، خلافا للمعنى اللغوي الذي يعطي للبقاء معنى مستقلا عن الفناء ، وهو معنى مادي ملموس .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج١ ، ص ٢٦٧ .

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٧ .

((٣)) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٧٨ .

((٤)) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٤٨٥ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات ، ج٤ ، ص ٢٦٥ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات ، ج٤ ، ص ٢٦٦ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات ، ج٤ ، ص ٢٦٦ .

*النهرجوري : هو ابن يعقوب ، اسحق بن محمد النهرجوري ، توفي (٣٣٠ هجري /٩٤١ م) صحب أبا عمر والمالكي والجنيد مات في مكة مجاورا ، من أقواله : ((الدنيا بحر ، والآخرة ساحل ، والمركب هو التقوى ،)) * ((القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٨٣)) .

البَسْطُ

الباء والسين والطاء أصل واحد وهو امتداد الشيء في عرض أو غير عرض ، فالبساط ما يبسط، والبَسَاط :الأرض وهي البَسِيطة*((١)) .والبَسْط : نقيض القَبْض *((٢)) .

أما المتصوفة ، فيرون البسط من الأحوال التي لا يكون مجيئها بالكسب ، ولا ذهابها بالجهد . ويعرفه القشيري بأنه : ((حالة يكون فيها المبسوط في بسط يسع الخلق ، فلا يستوحش من أكثر الأشياء ، ويكون مبسوطا لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال))* ((٣)) . والهجويري الذي لم يفرق بين القبض والبسط من حيث المعنى يعرفه بأنه : ((عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف)) * ((٤)) .

أما ابن عربي فينشر كنانته أمام فكره وقلبه ويختار من مخزون خياله ، ما يبث في اللفظ الحياة والحيوية ، فيتوج ملكا على سواه من الألفاظ . فالبسط عنده : صفة إلهية يتخلق بها صاحب هذا الحال ، لذا ألبس صاحبها لباس النورانية والشفافية ، وهي صفة من هيئ لتلقي النور الإلهي ، فيقول : البسط : ((حال ، حكم صاحبه أن يسع الأشياء ولا يسعه شيء ، وحقيقة البسط لا تكون إلا لرفيع المنزلة رفيع الدرجات ، ليترل بالحال إلى حال من هو أدنى الدرجات ليساويه ، وهي في الجناب الإلهي أعظم في الترول ، ولولا البسط الإلهي ما تمكن لأحد من خلق الله أن يتخلق بجميع الأسماء الإلهية))*((٥)) .

وهكذا نجح الصوفية في نقل البسط من معناه العام الدال على الامتداد والسعة لكل ما هو محسوس، إلى معنى صوفي خاص يدل على حال من أحوال الصوفية لها تأثير على القلوب يستمدها العبد من البسط الإلهي ، إذ عن طريق هذا الحال يتصف العبد بصفات مستمدة من الأسماء الإلهية .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ،ج١ ، ص٢٤٧.

((٢)) ابن منظور ، (بسط) .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

((٤)) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦١٩ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤، ص ٢٥٦ .

* القشيري هو عبد الكريم القشيري من نيسابور ، شافعي المذهب ولد سنة ٣٦٧ هجري ، كان متكلما ، حافظا محدثا ، لغويا نحويا أديبا ، كاتبا ، شاعرا ، لكن التصوف غلب عليه ، وله العديد من المؤلفات أشهرها الرسالة القشيرية في التصوف ، توفي سنة ٤٦٥ هجري (القشيري، الرسالة القشيرية ، ص ٥ .

البَوَادَة

الباء والدال والهاء ، يدل على أول الشيء الذي يفاجئ منه «١» . البَوَادَة من البُدَاهَة أول كل شيء،وما يُفَجَأ فيه،يقال بادهني مبادهة أي باغتني مباغتة «٢».البوادةُ جمع بادهة «٣»

أما الصوفية ، ونظرا لطبيعة حياتهم القائمة على الترقب والانتظار لطارق يتنزل من عالم الغيب ، فيفاجئهم بموجب فرح أو بموجب ترح ، عرفوا البوادة بأنها : «ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة ، إما بموجب فرح أو بموجب ترح «٤» .

أما ابن عربي فكان أكثرهم إدراكا وأوسعهم تفسيرا لهذا الاصطلاح ، فذكر مصدر هذه الفجآت ومنبعها، وهو الحق . وأظهر تأثيرها على الخلق ، مستخدما أسلوبا مميزا ، يظهر فيه التناسق في طول العبارات ، وموسيقى تضرب على أوتار القلب نابعة من حسن استخدام السجع إذ يقول : « فجآت الحق ، التي لا يطيقها الخلق . إذ جاءته بغتة ، يتخيل أنها فلتة ، فيعطيها منه لفتة ثم يعرض عنها بعدما أخذ ما جاءته به » «٥» . فالتناسق يظهر بين العبارات : فجآت الحق ، التي لا يطيقها الخلق وأيضا في قوله : إذ جاءته بغتة ، يتخيل أنها فلتة ، فيعطيها منه لفتة كما يظهر السجع في الكلمات (الحق ، الخلق) ، (بغتة ، فلتة ، لفتة) .

إذا دققنا النظر في المعنيين اللغوي والصوفي ،نرى أنهما فسرا البوادة بالمفاجأة والبغتة ، مع تركيز للصوفية على أحوال القلب وتقلباته .

التَّحَلِّي

من عادة النساء التجمل بالحلي ليزيدهن حسنا وجمالا، فالتَّحَلِّي من حُلِيّ المرأة ، وهو جمع حَلْي «٦» . هو بمعنى التزين بالحلي ،والتحلي بالفضيلة تعني الاتصاف بها «٧» .

أضاف الصوفية هذا اللفظ لمعجمهم الخاص ليتمكنوا من وصف أحوالهم ، و مقاماتهم ، فيعرفه الهجويري بأنه : الانتساب إلى قوم محمدين في القول والعمل ، فتشبهك بهم بدون حقيقة معاملتهم هو التحلي «٨» . أما السراج فلا يقف عند هذا التعريف بل يعرفه قائلا التحلي :

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٢.

«٢» ابن منظور (بده) .

«٣» عبد الرزاق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، ص ٦٤ .

«٤» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٠ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٨٧.

«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج١ ، ص٩٤ .

«٧» المعجم الوسيط (حلا) .

«٨» الهجويري ، المرجع السابق ص ٤٣٩ .

التحلي : «التلبس والتشبه ، والتشبه بالصديقين بالأقوال وإظهار الأعمال ، وقال بعضهم : من تحلى بغير ما هو فيه فضحته شواهد الامتحان »*«١» .

أما ابن عربي ، فينظر إلى التحلي لنظرة أخرى ، إذ ركز كثيرا على الأسماء الحسنى ، ودعا إلى ضرورة الاتصاف بالأخلاق الإلهية ، ليحدث الجمع بين الحق والعبد ، واستغل هذا الاصطلاح للتعبير عن ذلك ، فقال : التحلي : « هو التزين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع ، بحيث أن يعسر التمييز »*«٢» . ويضيف قائلا : التحلي : « الاتصاف بالأخلاق الإلهية المعبر عنها في الطريق بالتخلق بالأسماء »«٣» . إلا أنه لم يستثن العبودية في تعريفه ، وربط بينها وبين الأسماء الإلهية بحيث أن وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر ، فقال : التحلي : «الاتصاف بالأخلاق الإلهية ، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح ، فإنه أتم وأزكى »*«٤» . ويزيده وضوحا ، فيقول : التحلي : «ظهور أوصاف العبودة دائما مع وجود التخلق بالأسماء فإن غاب عن هذا التحلي ، كان التخلق بالأسماء عليه وبالا ، وتحلي العبد بأوصاف العبودة ، هو التخلق بالأخلاق الإلهية »*«٥» .

نلاحظ أن التحلي لغة واصطلاحا بمعنى الاتصاف والتزين، غير أن المعنى الصوفي،يحوم حول الأقوال والأعمال الخاصة بمن يحاول التشبه بالصديقين،ولا يكون التحلي صادقا إلا بعد الامتحان .

التجلي

الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطرد، وهو انكشاف الشيء وبروزه ، يقال تجلى الشيء إذا انكشف ، والتجلي : الانكشاف *«٦» .

أما الصوفية فللتجلي عندهم معنى آخر ، أبعد من المحسوس ، وأقرب إلى المعنى المجرد . وقف السراج على مفهوم هذا اللفظ ، وصاغه بعبارة يتلقاها غير الصوفي تلقيا يخرج عن التأثر والتأثير خلافا للصوفي الذي ينطق بما يملي عليه الحال ، فعرفه بأنه : «إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه » *«٧» .

«١» السراج ، اللمع ، ٤٣٩ .
«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ٢٠٣ .
«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٦ .
«٤» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣١ .
«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٦ .
«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ،المجلد الأول ص ٢٤٠ .
«٧» السراج ، اللمع ، ص ٤٣٩ .

التمس الهجويري مقولة السراج ، وأضاف إليها أنواع الرؤية للحق ، فقال : التجلي : «هو تأثير أنوار الحق بحكم الإقبال على قلوب المقبلين الجديرين بأن يروا الحق بقلوبهم ، والفرق بين الرؤية ورؤية العيان هي أن المتجلي إذا أراد يرى ، وإذا أراد لا يرى ، أو يرى وقتا ولا يرى وقتا آخر ، أما أهل العيان في الجنة ، فإنهم إذا أرادوا ألا يروا فإنهم لا يرون ، لأن الستر يجوز على التجلي ، ولا يجوز على الرؤية »*«١» .

أما ابن عربي فقد صال في علوم الغيب وجال ، وتمت المشاهدة في ظل الخلوة والجلوة ، فبرق له نور الحق ، فكاد أن يحدث الصعق والحرق ، وعندما سئل عن التجلي ،قال : التجلي : « تغير الحال على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود ، وبه ظهر الانتقال من حال إلى حال في الموجودات،وهو خشوع تحت سلطان التجلي، فله النقيضان، يمحو ويثبت ويوجد ويعدم » «٢» . ويضيف في موضع آخر ،فيقول : التجلي : «حال العارفين إذا خرجوا من نفوسهم ، ودرجوا عن محسوسهم ، تطهرت قلوب ، وأظهرت غيوب ، ورفعت أستار ، فطلعت أنوار »*«٣» . ولم يكتف بالتغيير والتبديل لما كان عليه مفهوم التجلي ، بل صنف وفند ، وقال : التجلي : « هو التجلي للأشياء ، والتجلي في مجموع الأسماء ، والتجلي الإلهي ، والتجلي المشبه بالشمس ليس دونها سحاب ، والتجلي الصوري»*«٤» . وعرف كلا منها ، فقال : التجلي للأشياء : « فهو تجل يفني أحوالا ويعطي أحوالا في المتجلي له ، ومن هذا التجلي توجد الأعراض والأحوال في كل ما سوى الله »*«٥» . أما التجلي في مجموع الأسماء : « فيعطي هذا التجلي في العلم المقادير والأوزان والأمكنة والأزمان والشرائع ، وما يليق بعلم الأجسام ، وعالم الأرواح والحروف اللفظية والرقمية وعالم الخيال»* «٦» .:أما التجلي الصوري ، فيرى أنه :« هو التجلي الذي يكون معه البقاء والعقل والالتذاذ والخطاب والقبول »*«٧» .

اقترب المعنى الصوفي من المعنى اللغوي للتجلي ، إلا أن الصوفية حددوا الظهور والكشف وخصصوه لله ، لتتجلى أنوار الحق على القلب لتتم الرؤية .

«١» الهجويري ،كشف المحجوب، ص ٦٣٣ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ج٣ ، ص ٥٦٦ .

«٣» ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٢٣ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٥٥ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ج٣ ، ص ٥٥ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٥٥ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٥١ .

التَّخَلي

الخاء واللام والحرف المعتل أصل واحد يدل على تعري الشيء من الشيء «(١)».

والتخلي : الترك «(٢)».

أما الصوفية ، وطبقا لحياتهم القائمة على الزهد ، فقد استهواهم هذا اللفظ ، إذ يعرفه السراج بأنه : « الإعراض عن الأشغال المانعة للعبد عن الله : وأولها مشاغل الدنيا ، بحيث يخلي يده منها بحكم تشريف العناية ، وثانيها أن يقطع عن قلبه إرادة العقبى ، وثالثها أن يخلي السر من متابعة الهوى ، ورابعها أن يعرض عن صحبة الخلق ، ويخلي القلب عن التفكير فيهم » «(٣)».

إلا أن ابن عربي ، الذي اعتاد على التفرد ، فقد قرن التخلي بالخلوة ، لأنه يرى فيها الممر المؤدي إلى جفوة الخلق ، والتزين بأنوار الحق ، فيقول : التخلي : « اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق » «(٤)».

نلاحظ من التعاريف السابقة ، أن التخلي لغة واصطلاحا تعني الترك والتفرغ ، غير أن الصوفية حددوا أنواع التخلي ، فهي في مجملها تدور حول تفرغ القلب من التفكير في الدنيا .

التَّوبَة

التاء ، والواو والباء كلمة واحدة ، تدل على الرجوع ، وهو يصاقب (ثاب) في دلالته بمعنى عاد ورجع ، يقال : تاب من ذنبه أي رجع عنه «(٥)». والتوبة : الرجوع من الذنب «(٦)».

اتخذ الصوفية التوبة اصطلاحا لهم إذ تعددت الآراء فيه وتنوعت ، إذ يعرفه القشيري بأنه : « الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود منه » «(٧)». أما رويم ، فقد عرفه بطريقة أخرى ، فقال: التوبة : «أن يتوب من التوبة » «(٨)». وألم عبد الرحمن السلمي بكثير من أقوال الصوفية الذين عاصروه ، ومن سبقه منهم ، فيعرفه بأنه : « طرد الغفلة ولزوم المراعاة ثم الحذر » «(٩)». ويضيف قائلا بأنه : «الرجوع من كل ما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم » «(١٠)».

«(١)»ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٢٠٤ .

«(٢)»ابن منظور (خلا) .

«(٣)» السراج المرجع السابق ، ص ٤٤٠ .

«(٤)»ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٤ .

«(٥)»ابن فارس المجلد الأول ، ص ١٨٤ .

«(٦)»ابن منظور (توب) .

«(٧)»القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٩١.

«(٨)» القاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ص ١٩٢ .

«(٩)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٣٩٥ .

«(١٠)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٣٩٥ .

لقد تطرق ابن عربي في كثير من مؤلفاته إلى التوبة ، لما لها من تأثير في عملية الكشف فأخرجها من نطاق المعنى المألوف عند الصوفية ، وأدخلها في دائرة الأحوال ، التي تقوم على الصلة القائمة بين اللاهوت والناسوت . إذ يدعو إلى الالتجاء لله في كل حين ، والابتعاد عن كل مخلوق يشغل القلب عن ذكره والرجوع منه إليه به فيقول : التوبة : «التراب من الله ، وتباعد من المخلوقات »*« ١» .

نرى التكامل في التعاريف الصوفية للتوبة،فلم تخرج عن الرجوع والانحدار عن كل ما يشغل القلب عن الله تعالى ، والتوبة في معناها المألوف ، توبة العوام من الذنوب ، وفي معناها الصوفي توبة الخواص من الغفلة .

التَّوحِيد

الواو والحاء والدال : أصل واحد يدل على الانفراد ، ومن ذلك الوحدة *« ٢» .
والتوحيد :الإيمان بالله وحده لا شريك له . والله الواحد الأحد : ذو الوحدانية والتوحيد *«٣» .
والتوحيد في الفلسفة : القول بإله واحد *« ٤» .

أما عند الصوفية فتعددت التعاريف بتعدد الذين سئلوا عنه . فيعرفه ذو النون المصري بأنه : «أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعة للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه ، وكل ما تصدر في نفسك ، فالله عز وجل بخلافه »*« ٥» . أما الجنيد * فعالج الأمر من جانب آخر ، وفسره بأنه : «معنى تضمحل فيه الرسوم ، وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل »*« ٦» . وعرفه السلمي ، إذ اعتمد في تفسيره على التأويل بأنه : « إفراد القدم عن الحوادث ، وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الله تعالى مكان الجمع »* «٧» .

« ١ »ابن عربي ــ محيي الدين ــ تحفة السفرة إلى حضرة البررة ــ القاهرة ــ مطبعة القاهرة ــ ط ــ بدون تاريخ ــ ص ٤١ .
« ٢ »ابن فارس مقاييس اللغة ، ج٦ ص ٩٠ .
« ٣ » ابن منظور (وحد) .
« ٤ » المعجم الوسيط (وحد) .
« ٥ »القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .
« ٦ » القشيري المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .
« ٧ » السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٣٩٥ .
* الجنيد : هو أبو القاسم الجنيد بن محمد (توفي سنة ٢٩٧ هـ/٩١٠ م .سيد هذه الطائفة وإمامهم ، أصله من نهاوند ، ولد ونشأ في العراق ، كان فقيها على مذهب أبي ثور (القشيري ،الرسالة القشيرية ، ص ٤٣٠) .

وآمن ابن عربي بوحدة الشهود ، وأن العبد إذا وصل إلى حالة متقدمة من الشفافة ، يخرج فيها من عالم الظلمة إلى عالم النور ، فتتجلى الذات الإلهية لذاته ، وهذا في نظره لب التوحيـــد ، إذ يعرفه بأنه :« هو الصراط المستقيم ، وهو شهود الذات بفنائها أو بقائها إن غفلت»*« ١» .

لم يخرج التوحيد في التعاريف السابقة عن أمور ثلاثة ، وهي: توحيد الحق للحق ، وهو علمه بأنه واحد ، وتوحيد الحق سبحانه للخلق وهو حكمه سبحانه بأن العبد موحد ، وتوحيد الخلق للحق سبحانه وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد ، وحكمه واختياره عنه بأنه واحد .

التَّواجُد

الواو والجيم والدال أصل واحد ، وهو الشيء يلفيه *« ٢» . والتواجد من الوجد ، يقال تواجد فلان : أرى من نفسه الوجد *« ٣» .

أما التواجد عند الصوفية ، فله مفهوم آخر ، أوضحه القشيري بأنه :« استدعاء الوجد بنوع من الاختيار، وليس لصاحبه كمال الوجد »*« ٤» .

أما التواجد عند ابن عربي ، فقد ضم بين طياته ملخصا للتعاريف السابقة ، إذ أصبـــح التعريف المرجع المعتمد ، لكل باحث في التصوف ، فهو يقول : التواجد :«استدعاء الوجـد ، وقيل إظهار الوجد من غير وجد » *« ٥» .

اختار الصوفية في صياغة عباراتهم المعنى اللغوي للتواجد ، ليكون لبنة ترتكز عليها أركان مصطلحاتهم ، ومرادهم في ذلك طلب أحوال كبار المتصوفة ودرجاتهم ، لا حركاتهم ورسومهم .

التَّلْوين

التلوين من اللون ، فاللام والواو والنون كلمة واحدة ، وهي سحنة الشيء ، واللون : لون الشيء ، كالحمرة والسواد « ٦» .

« ١ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٣١٥ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ٨٦ .

« ٣ » المعجم الوسيط (وجد) .

« ٤ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦١ .

« ٥ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ص ٢٣٢ .

« ٦ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٥ .

. رويم : هو أبو محمد رويم بن أحمد (توفي سنة ٣٠٣ هجري / ٧١٥ ميلادي) بغدادي من أعظم المشايخ ، كان قلبها صوفيا (القشيري الرسالة القشيرية ، ص ٣٩٠) .

أما الصوفية ،فنظروا إلى التلوين نظرة أخرى بعيدة عن المعنى المادي ، فالقشيري،صاحب الحال والمقام ، والجامع بين الشريعة والحقيقة ، وصاحب الذوق والبصيرة ، نظر إليه نظرة المجرب الخبير ، فقال : التلوين : « صفة أرباب الأحوال، وما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لأنه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، وصاحب التلوين في الزيادة »«(١)» .

ويعرفه السهروردي بأنه « لأرباب القلوب ، لأنهم تحت حجب القلوب ، وللقلوب تخلص إلى الصفات، وللصفات تعدد بتعدد جهاتها . فيظهر لأرباب القلوب بحسب تعدد الصفات »*«(٢)» .

ولقد لاحظ ابن عربي تنوع التعاريف وكثرتها ، فعارض كثيرا منها ، إذ يرى كثير من السابقين أن التلوين مقام ناقص ، ولكنه عنده من المقامات التي لا يباريها أكمل المقامات ، فيقول التلوين : «تنقل العبد في أحواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو أكمل المقامات وحال العبد فيه حال قوله تعالى (كل يوم هو في شان) »*«(٣)» .

لقد تخطى المعنى الصوفي المعنى المادي المحسوس ، والمعنى الظاهري للتلوين ، والذي يعني التغير ، والتعدد وعدم الثبات على صفة من صفات أهل الرسوم ، ليدل على صفة أرباب الحال ، ولكن ما سوغ انتقال الدلالة هو أن هذه الصفة في تغير متواصل .

التَّمْكِين

الميم والكاف والنون كلمة واحدة ، والمكن: بيض الضب ، والمكنات :أوكار الطير «(٤)» .

التمكين : القدرة على الشيء والظفر به، «فتمكن» من الشيء: قدر عليه، أو ظفر به *«(٥)» .

أما الصوفية فلهم نظرة مغايرة ، فالتلوين والتمكين متلازمان ، والتمكين عندهم نهاية الطريق لصاحب التلوين .ويعرفه القشيري بأنه : « صفة أهل الحقائق ، وهي نهاية الطريق لصاحب التلوين فإذا وصل تمكن ، فصاحب التمكين قد وصل ثم اتصل ، وإمارة أنه اتصل : أنه بالكلية عن كليته بطل »*«(٦)» . ويركز السهروردي على حال القلوب ، ونور الذات وينظر إليها على أنها : « صفة أهل الحقائق ، فأرباب التمكين خرجوا عن مشائم الأحوال ، وخرقوا حجب القلوب ، وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات »*«(٧)» .

«(١)» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٧٨ .

«(٢)» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

«(٣)» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٥ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ،المجلد الثاني ، ص٥١٩ .

«(٥)» ابن منظور ، (مكن) .

«(٦)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

«(٧)» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

أما ابن عربي ، فأكد على الترابط والتواصل بين التلوين والتمكين بل جعل أحدهما خاصا بالآخر وزاد التمكين تحديدا ، فاعتبره أساس التلوين ، فيقول : التمكين عندنا : « هو التمكن في التلوين ، وقيل : حال أهل الوصول »*« ١ » .

نلاحظ أن المعنى الصوفي ، نقل المعنى اللغوي العام الذي يرتكز على ما هو مألوف لهذا الاستعمال إلى معنى خاص ، يصف فيه حال أهل الحقائق ، وما هم عليه من فناء واتصال .

التّقوى

من المتعارف عليه بين اللغويين أن الواو والقاف والياء ، كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره ، يقال : اتق الله ، توقه : أي اجعل بينك وبينه كالوقاية*« ٢ » . وتقـوى الله : خشيته وامتثال أوامره واجتناب نواهيه* « ٣ » .

أما الصوفية ، فاعتمدوا على التقوى في التقرب إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ لما له من أسرار تتوارد على العبد ، إشارة من الله على الصلاح ، وحسن المقام ، إذ يعرفه ابن خفيف * بأنه : « مجانبة ما يبعدك عن الله تعالى »*« ٤ » .

ويعتقد ابن عربي أن الله قد خلق الإنسان على صورة من صوره ، وهذه الصورة مختفية داخل كيان الإنسان بشكل من الأشكال ، وباستطاعته إظهار هذه الصورة إذا التزم بالتقوى ، فيعرف التقوى : « بأن تتخذ الله وقاية ، وتتقيه ، لما فيه من التقابل ، وهو مثل قوله في الاستعاذة منه به ، وهو من المقامات المستصحبة في الدنيا والآخرة » « ٥ » . ويضيف واصفا التقي من حيث اتصاله بالصفات الإلهية ، فيقول : التقي : « هو الذي يتحقق بسائر كمالات الأسماء والصفات الإلهية ظاهرا وباطنا »*« ٦ » .

لقد خصص الصوفية معنى التقوى ، ليدل على الوقاية من كل ما يغضب الله ، فأخرجوه من المعنى المادي المطلق ، إلى المعنى المجرد القائم على الصلة الخفية بين العبد وربه .

« ١ » ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٥ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ١٣١.

« ٣ » المعجم الوسيط ، (وقي) .

« ٤ » السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٤٦٥ .

« ٥ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٨٢ .

« ٦ » الجزار ، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، ص ٦٦ .

ابن خفيف : هو أبو عبد الله محمد بن خفيف ، توفي سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة ، صحب أبا العباس ابن عطاء ، وطاهر المقدسي كان شيخ الوقت حالا وعلما (أبو نعيم الأصفهاني ، حلية الأولياء ، ج٣ ، ص ٣٨٥ .

التَّوَكُّل

الواو والكاف واللام : أصل صحيح يدل على اعتماد غيرك في أمرك . من ذلك الوكلة والوكل: الرجل الضعيف. والتوكل منه، وهو إظهار العجز في الأمر والاعتماد على غيرك«(١)» .

أما الصوفية فهم الذين اتخذوا كتاب الله وسنة رسوله نبراسا ومنهجا يسيرون عليه ، لاحظوا أن التوكل يرد في غير موضع في القرآن ، وهو حال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لذا أصبح ركنا أساسيا من أركان التصوف ، يتردد على ألسنتهم باستمرار . فيعرفه السقطي* بأنه : « الانخلاع من الحول والقوة » «(٢)» . أما الشبلي فنظر وتدبر وبعين البصيرة صاغ وشكل وقال التوكل : « أن تكون عند الله تعالى كما لم تكن ، ويكون الله تعالى لك كما لم يزل » «(٣)» . وذو النون المصري فسر وأجمل التعريف بقوله : « هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة وإنما يقوى العبد على التوكل ، إذا علم أن الحق سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه » «(٤)» . ويركز النهرجوري * في تعريفه على التخلي عن أمور الدنيا وحظوظها ، وينظر إليه على أنه : « موت النفس عن ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة » «(٥)» .

ويقف ابن عربي على رأس المتصوفة الذين تحكموا بذواتهم خارج نطاق الجسد ، ووصل إلى الهدف المنشود ، بالاطلاع على سر السر بالمجاهدة والصبر والكشف ، وغلف هذه المقامات والأحوال بالتوكل ، فيقول : التوكل : «اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركن إليها » «(٦)» .

ويصرح ابن عربي بتعريف آخر ، بالفكرة التي آمن بها إيمانا مطلقا ، وهي الوحدة القائمة بين العبد والحق مما أطلق عليه وحدة الشهود ، بينما يتهمه كثير من الباحثين بقوله بوحدة الوجود حيث يظهر العلاقة المتبادلة بين الخالق والمخلوق ، فيقول : التوكل : « خروج العبد عن أفعاله وعن أحواله بكونه فاعلا بالله » «(٧)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٣.

«(٢)» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١٠٠.

«(٣)» السراج ، اللمع ، ص ٧٩.

«(٤)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٦٤.

«(٥)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٣٢١.

«(٦)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٥٩ .

«(٧)» ابن عربي، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٧٨.

السري السقطي : هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (توفي سنة ٢٥٣ ه / ٨٦٧ م ، خال الجنيد وأستاذه وتلميذ معروف الكرخي ، وكان وحيد زمانه في الورع وأحوال السنة وعلوم التوحيد (القشيري الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

للمس من هذه الأقوال ، أن هذا اللفظ انتزع من بيئته اللغوية ذات الدلالة العامة غير المحددة ،وزرع في وعاء من أوعية الصوفية ،لينمو ويعطي الثمار المتنوع آكلها ، فمنها ما يعطي حقيقة اليقين ، ومنها ما يعطي مكاشفة الغيوب ، ومنها ما يعطي مشاهدة قرب الرب .

الجمع

الجيم والميم والعين أصل واحد ، يدل على تضام الشيء ، يقال : جمعت الشيء جمعا والجماع :الأشابة من قبائل شتى «١» . والجمع :اسم لجماعة الناس ، والجمع : المجتمعون ، والجمع : مصدر قولك جمعت الشيء ، وجمعت الشيء : إذا جئت به من ههنا وههنا«٢» .

إلا أن الصوفية يعتبرون أصحاب الجمع منبع الفراسات الصادقة والمحدثين والمكلمين من جهة الحق ، إما إلهاما أو بيانا أو بينة أو شهادة .فالكلاباذي * وهو من أصحاب هذه الأحوال ، ومن أهل الإشراق ، ومن المأذون لهم في الإخبار عن بعض الأسرار ، يعرف الجمع بقوله : « هو أن لا تتصرف همومه ، فيجمعها تكلف العبد ، بل تجتمع الهموم ، فتصير بشهود الجامع لها همـا واحدا ، ويحصل الجمع إذا كان بالله وحده دون غيره »«٣» . أما السلمي ، فيعرفه بأنه : « عين الحق الذي قامت به الأشياء «٤» .

أما ابن عربي ، فقد استعرض أقوال كثير من المتصوفة ، فقال : «إن الجمع عند بعض الطائفة إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق ، ويضيف أن عند بعضهم : ما سلب منك ، وعند آخرين ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة ، وقيل الجمع : إثبات الخلق قائما بالحق »«٥» . ثم يشرع بعد ذلك بعرض بضاعته النفيسة، كأنه يرمي من وراء ذلك ، إظهار التفوق الذي يمتاز به فيقول : الجمع عندنا « أن تجمع ماله عليه مما وصفت به نفسك من نعوته وأسمائه ، وتجمع ما لك عليك مما وصل الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك ، فتكون أنت أنت ، وهو هو ، وجمع الجمع أن تجمع ما له عليه وما لك عليه وترجع الكل إليه »«٦» .وينطلق في خياله بعيدا ،

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ،ج١ ، ص ٤٧٩.

((٢)) ابن منظور ، (جمع).

((٣)) الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١١٩.

((٤)) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ١٨٠ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٦٧ .

((٦)) ابن عربي ،الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٦٧ .

أبو بكر الكلاباذي : هو أبو محمد بن اسماعيل البخاري الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ ﻫ / ٩٩٠ م ، وهو من متصوفة القرن الرابع الهجري ، تفقه على الشيخ محمد بن الفضل ، وكان فقيها حنفيا صوفيا ، وكان إماما أصوليا ، فارسي الأصل ، من أشهر مؤلفاته : التعرف لمذاهب أهل التصوف ((أبو محمد الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٦٢ .

مستعرضا مبدأ الخلق ، ونفخ الله من روحه في آدم ، مستدلا بذلك على وجود الجانب الإلهي في بني البشر الذي يمكن إبرازه بالرياضات والمجاهدات وبذلك ينضم الفرع لأصله ، فيقول :أمـــا الجمع « فهو الحال التي لا تمييز فيها بين العبد والرب، وهي حال الفناء الصوفي » «١» . وتزيد هذه الفكرة وضوحا عند تعريفه جمع الجمع،إذ يرى بأنه:« مقام أعلى من البقاء، وهو أن يأخذه الحق بعد بقائه، فيكون في شهود ذاته تعالى، ليصير مستهلكا بالكلمة عما سوى الله تعالى» «٢» بالتأمل والتفكر نرى أن الجمع في اصطلاح الصوفية، غلف بغلاف السر،واكتفى ببث ومضـــة نور، تقوم على الإشارة ، فأخرج المعنى اللغوي من نطاقه المحسوس إلى الفضاء المعنوي المجرد .

الجُود

الجيم والواو والدال ، أصل واحد ، وهو التسمح بالشيء ، وكثرة العطاء. والجود : المطر الغزير ، والجواد : الفرس الذريع السريع *«٣» .

أما الصوفية فليس غريبا أن يصبح الجود أحد اصطلاحاتهم ، فالتجرد من الدنيا ديدنهم ، فالسلمي بعد أن جاد بما يملك ، عرفه بأنه : «بذل من غير طلب عوض عليه ، ويكون في إرادة ومحبة له »* «٤» . ويضيف القشيري في رسالته قائلا : الجود : «أن لا يصعب على من يتصف به البذل ، ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئا ، فهو صاحب جود »* «٥» .

عندما حلل ابن عربي الجود اكتفى بالتلميح دون التصريح، فبدت العبارة قريبة من المعنى اللغوي، ولكنها تحمل في ثناياها أبعادا تقودنا إلى ما يقبع وراء النص ، تاركا لقارئ الاصطـلاح التحليل والتفسير، ليكتشف بنفسه هذه الأبعاد، فيقول: الجود : « هو العطاء قبل السؤال»* «٦» فما العطاء الذي يقصده، هل هو العطاء المادي أم الروحي، والاعتقاد الأرجح اجتماعهما معا

نلاحظ مدى الاتفاق بين المعنى اللغوي والصوفي ، أن كليهما يعني البذل والعطاء ، إلا أن المعنى الصوفي لسر وأظهر، وفرق بين الجود والسخاء فالجود أعم وأتم فهو بحر والسخاء منه نهر

الحَقِيقَة

الحاء والقاف: أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ، فالحق نقيض

«(١)» داود_ عبد الباري محمد_ الفناء عند صوفية المسلمين_ القاهرة _الدار المصرية اللبنانية _ ط _ ١٩٩٧ _ ص ٣٤٧ .

«(٢)» ابن عربي _ رد المتشابه إلى المحكم _ تحقيق أبو بكر عنبوش_ القاهرة _ م الصدق الخيرية سنة ١٩٤٨ / ١٩٤٩ ، ص ٢٨ .

«(٣)»ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج١ ، ص ٩٣ .

«(٤)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧١ .

«(٥)» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٢٤٧.

«(٦)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٢١ .

الباطل ، والحقُّ : مُلْتَقَى كل عَظْمَين إلاّ الظهر ولا يكون ذلك إلاّ صلباً قوياً »*«١» .

أما الصوفية ، فقد لاحظوا بصفاء قلوبهم وبعمق تأملاتهم ، أن عالم الحس والعقل ، وعالم الخلق والكثافة لا يستقل بوجوده ، وإنما يستمده من ملكوت الغيب وملكوت الحب والحق واللطافة . ولا يمكن للمرء أن يدرك من خلال عالم الشهادة هذا ، إلاّ ما يبدو له من ملكوت الحق ، وهذا ما نسميه الحقيقة . فالسلمي في تعابيره يبقى في حمى الحقيقة ، لا يتجاوزها ، ولا يعبر إلاّ تلميحاً ، ولا ينطق إلاّ إيماء ، فيعرفها بأنها : « تصفية الأحوال عن ملاحظات الأغيار ، وهي مرجع العارفين عند الوصول ، ومستراح الواصلين في الوصلة ، ومقام المشتاقين عند هيجان الوله وهي إن صحّت أوصلت المتحقق إلى الحق من غير كلفة ، وهي تحقيق الحق في أسرار المحقّقين » *«٢» . والهجويري بعد أن فرق بين الشريعة والحقيقة ، يعرفها بأنها : « إقامة العبد في محل وصل الله ، ووقوف سره على محل التنزه »*«٣» .

وليس غريباً أن يلجأ ابن عربي إلى الغموض ، والاستعانة بالألغاز ، إذا أراد أن يخفي سراً أو يبحث في أمر إلهي خوفاً من سوء تأويل أصحاب الرسوم ، لذا تخطى التعاريف السابقة ، وعرض تعريفه بشكل لا يفهمه إلا خاصة الخاصة ، لما فيه من معنى المحو ، والسحق ، والوصل والاتصال ، وذلك حيث يقول : الحقيقة : « هي سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه ، إنه الفاعل بك فيك منك لا أنت »*«٤» . ولقد تداولها في إحدى قصائده ، فقال :

لمّا شهدتُ الذي سوى حَقيقَتِه — في ذاتِ أكْمَلِ مخلوقٍ من البشر *«٥» «البسيط».

عند استعراض التعاريف السابقة نجد أن السلمي والهجويري * عالجا الحقيقة في ضوء الشريعة، فإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال،وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال وأوضحا أن إدراك الحقيقة صعب،ولما كان الحق وراء الحقيقة،فالحق لا يدركه الخلق،وأضاف ابن عربي مفهوماً يتعدى في معناه قدرة العقل على استيعابه،من حيث الحقيقة القائمة بين العبد والحق.

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ١٨.

«٢» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٦ .

«٣» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨.

«٤» ابن عربي _ الفتوحات المكية ، ص ٣٦٠ .

«٥» ابن عربي _ ديوان ابن عربي _محيي الدين _ج٤_شرح أحمد حسن بسج_بيروت_دار الكتب العلمية _ط_١٩٩٦ _ ص ٢٩١ .

الهجويري : هو أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري الغزنوي ، كان عالماً من علماء الصوفية في القرن الخامس الهجري .تاريخ ميلاده غير معروف ، وإن كان من المرجح أنه ولد في أواخر القرن الرابع الهجري ، ولا يعرف عن حياته الخاصة إلاّ القليل . كان كثير الرحلات والتنقل اتصل بالعديد من شيوخ التصوف ، من أهم كتبه : كشف المحجوب ، توفي في عهد إبراهيم الغزنوي .سنة (٤٥١_ ٤٩٢). (كشف المحجوب ، الهجويري ، ص ٧).

الحُرِيَة

الحاء والراء في المضاعف له أصلان : الأول ما خالف العُبودِّيَة وَبَرِئَ من العَيْبِ والنَّقص يقال طِينٌ حُرٌّ : لا رمْل فيه ، والثاني خلاف البرد ، والحرور: الريح الحارّة تكون بالنَّهار واللّيل «١» .والحُرِّيَة : الخلُوص من الشَّوائب أو الرِّق أو اللُّؤم «٢» .

أما الصوفية فقد عشقوا الانطلاق من المعقول إلى اللامعقول ، ومن المحسوس إلى عـــالم النورروحهم تسبح في عالم الملكوت ، فهم دائمو السكر يكاد لا يصحون ، مطلبـــهم الفنــاء وشعارهم الحرية .ويعرف القشيري الحرية بأنها : « أن يكون العبد تحت رق المخلوقـــات ، ولا يجري عليه سلطان المكونات ، وعلامة صحته سقوط التميز عن قلبه بين الأشياء ، فتتساوى عنده أخطار الأعراض »*«٣» . أما الشبلي والذي اعتصر قلبه ألماً ، لما حل بالحلاج نتيجة جرأتـــه فيقول : الحرية : «هي حرية القلوب لا غير »* «٤» .

ويرى ابن عربي أن الحرية مقام ذاتي ، فلجأ في تعريفه إلى الفصل في أمور والوصـــل في أمور أخرى ، فهو يفصل بين الحق والعبد من حيث أن الحرية مقام ذاتي لا إلهي ، وأما الوصـــل فيقوم على الصلة التي تربط العبد بالرب ، والمتمثلة بالعبودية التي لا عتق لها ، فيقول : الحرية :. « عبودية محققة لله ، فلا يكون عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده ، لوفّى لما خلق لـــه »*«٥» . ويوضح أن الصفات البشرية يمكن التخلص منها ، إذا جُعل الله ملجأ كل أمر ، فيقول : الحرية : « إزالة صفة العبد بصفة الحق ، إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه » *«٦» .

نلمس من التعاريف السابقة أن معنى الحرّية في المفهوم الصوفي أوسع وأشمل ، فهي التحرر على إطلاقه من كل ما له صلة بالجسد ، للوصول إلى الواحد الصمد ، ويلوح فيه بذور الثورة على الحياة ، والنظر إليها نظرة احتقار واستعلاء . أما ابن عربي فقد أضاف لها معنى آخـــر ، إذ يعتبر تمسك العبد بعبوديته هو عين حريته .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٥

((٢)) المعجم الوسيط (حرر)

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

((٤)) سرور ، من أعلام التصوف الإسلامي ، ص ١٣٥ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤١ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣٨ .

الحَال

الحاء والواو واللام أصل واحد ،وهو تَحَرُّكٌ في دَوْر ،فالحَوْل : العام ،وذلك أنه يحول ، أي يدور وحال الشخص يحول :إذا تحرك «(١)». والحال : الوقت الذي أنت فيه ،وحـــال الإنسان : ما يختص به من أموره المتغيرة الحسـية والمعنوية «(٢)» .

أما عند الصوفية ،فلفظ الحال ماثل أمامهم ،جار في عباراتهم ،متداول في علوم بيـــان المحققين.عرفه العديد منهم ،اتفقوا في جانب واختلفوا في آخر ، هذا ما يبدوا لمن ليس منهم ولا غرابة في ذلك ،فلغتهم يكسوها الرمز والإشارة ، فالهجويري يعرف الحال بأنه : «معنى يرد مـن الحق إلى القلب ، دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه ، بالكسب حين يرد ،أو جذبه بالتكلف حين يذهب» «(٣)» . ويضيف قائلا : الحال : «عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد دون أن يكون لمجاهدته تعلق به »«(٤)» . أما القشيري ،فيتفق مع الهجويري في تعريفه ،مع توضيح لمـا يرد على القلب ،فيقول : الحال : «معنى يرد على القلب ، من غير تعمـد ولا اجتـلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو بسط أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو اهتياج ،فالأحوال مواهـب تأتي من الوجود نفسه ، وصاحب الحال مترق عن حالـه» «(٥)» .

أما ابن عربي فكثرة استخدام اصطلاحاته وتنوعها يلفت النظر ، إذ يوظفها في كتاباته في مواضع متفرقة ، فتارة يعرف الحال بشكل قريب من تعريف سابقيه ،فيقول:الحال : «هو المعنى الذي يرد على القلب بلا تصنع أو اكتساب» «(٦)» . وينظم هذا المعنى شعرا فيقول :

الحالُ إما شاهِدٌ أو وارِدٌ   تَجري على حُكْمِ الهوى آثارُه «(٧)» «(الرجز)».

ولا يكتفي بذلك ، بل يورد تعريفا آخر ، موضحا الصورة التي يكون عليها صاحب الحال من سكر أو محو غيبة أو رضا ، فيقول : الحال : «كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت ، كالسكر والمحو والغيبة والرضا ، أو يكون وجودها مشروطا بشرط فتنعدم لعدم شرطها ، كالصبر مع البلاء ، والشكر مع النعماء »«(٨)» .

---

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ،ج٢ ،ص ١٢١.

(٢) المعجم الوسيط (حلل) .

(٣) الهجويري ،المرجع السابق ،ص ٤٠٩ .

(٤) الهجويري ،المرجع السابق ،ص ٤٠٩ .

(٥) القشيري ،المرجع السابق ،ص ٥٧ .

(٦) داود ،الفناء عند الصوفية ،ص ٢٩ .

(٧) ابن عربي ،ديوان ابن عربي ،ص ١٩ .

(٨) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ١٦٨.

نلاحظ من التعاريف السابقة للأحوال الخلاف على بقائها ودوامها ، فالهجويري يلمح إلى زوالها ، أما القشيري ، فيشير إلى ترقي صاحبها من حال إلى حال ، وذلك حين يقول : «صاحب الحال مترق عن حاله» .في حين حكم عليها ابن عربي بالصعود والهبوط ، حسب صاحب الحال

الحُزْن

الحاء والزاي والنون أصل واحد ،وهو خشونة الشيء ،وشِدَّة فيه ومن ذلك الحَزْن ،وهو ما غَلُظَ من الأرض ،والحُزْن :الهم»«(١)» .

أما الصوفية ،فينظرون إلى الحزن على أنه ثوب يلتف به صاحبه ، فهو قائم في القلب ما دام القلب ينبض ،وإذا خلا القلب منه خرب ، فالقشيري يقول : «حال يقبض القلب عن الغرق في أودية الغفلة ،وهو من أوصاف أهل السلوك» «(٢)» . أما ابن خفيف الذي لم يفارق الحزن قلبه حتى قبض ،يعرفه بأنه: «حصر النفس عن النهوض في الطرب»«(٣)» .

ويخصص ابن عربي الحزن للعارفين بما فيه من تأثير سلبي على قلوب غيرهم من المسالكين فيقول : الحزن : «حال وليس بمقام ، وهو مؤد إلى خراب القلوب ، وفي طيه مكر إلهي إلاّ للعارف فإنه لا يخرج عن مقام الحزن إلاّ من أليم في سلب الأوصاف عنه» «(٤)» .

إذا تأملنا المعنيين اللغوي والصوفي ، نجد أن المعنى اللغوي للحزن يركز على الحالة النفسية للإنسان ، والتي يكون فيها مغتماً لمصيبة ألمت به ،وهي حالة غالباً ما تزول بزوال الأثر . أما الحزن في المعنى الصوفي فهو حزن محله القلب ، باق لا يزول ،وهو من أوصاف العارفين .

الخُلُق

الخاء واللام والقاف أصلان :أحدهما تقدير الشيء ،والأخر مَلاَسَة الشيء ، ومن ذلك الخُلُق :وهو السَّجِيَّة لأن صَاحِبَه قد قُدِّرَ عليه ، والخَلاَقُ : النَّصيب ،لأنه قد قُدِّر لِكِلٍ نصيبُه ،أما الأصل الثاني فصخرة خَلْقَاء :أي مَلْسَاء » «(٥)» . والخُلُق :السَّجِيَّة والطَّبْعُ والدِّين »«(٦)» .

أما عند الصوفية ، فالخلق من الآداب التي يتأدب بها الصوفي اقتداء بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ والذي خاطبه الله تعالى في كتابه العزيز « وإنك لعلى خلق عظيم » «(٧)» .

((١))ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٥٤.

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٣٤.

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٢١٤.

((٦)) ابن منظور ، (خلق)

.((٧)) سورة القلم ، آية ٤.

ويركز السلمي في تعريفه على الطريقة التي تقدم فيها المساعدة لسالكي الطريق بكل أشكالها المادية والمعنوية ، فيقول : الخلق : « تحسين عيوب الإخوان وإقالتهم في عثراتهم ، وقبول أعذارهم ومساعدتهم في أحوالهم ما لم يكن إثما »*«١» . ثم يحذر من المماراة لما لها من تأثير سلبي عليهم ، فيقول : الخلق : « هو المداراة وترك المماراة»*«٢» . ويختم أقواله في الخلق بالدعوة إلى حفظ عهدهم والمحافظة على حقوقهم ، فيقول : الخلق : « رعاية حقوق المسلمين وحفظ عهد الإخوان » *«٣» . وينظر القشيري إلى هذا اللفظ من جانب آخر مستحيناً بالمعنى المعجمي للخلق والذي يعني السجية والطّبع ، ويعرفه بأنه : «قبول ما يرد عليك من جفاء الخلق ، وقضاء الحق بلا ضجر ولا قلق » *«٤» .

لقد عمل ابن عربي على فتق ألفاظ من سبقه من الصوفية بالتوسع في المعنى ، بإضافات لها مدلول جديد ، ويظهر هذا واضحا في تعريفه ، حيث يطالب صاحب الخلق بالتقيد بالشرع ، لكي يتجلى له النور الإلهي ، فيقول : الخلق : « وهو أن تنظر إلى حكم الشرع في كل حركة منك في حق كل موجود ، فتعامله بما قال لك الشارع : « عامله به على الوجوب أو الندب ولا تتعداه ، تكن في ذلك محمود النقية مأمونا معظما عند الله ، صاحب نور إلهي »* «٥» .

نخلص من هذه التعاريف المتعددة والمتنوعة في دلالاتها إلى ظاهرة شمول المعنى الصوفي ، الذي يضم بين طياته كل مقوماته الظاهرة للعين والمحجوبة عنها ، كالتفاني في خدمة الإخوان ، وغض الطرف عن مضايقتهم ، ومناصرة الحق دون مماراة أو خوف من الخلق .

الخُشُوع

الخاء والشين والعين أصل واحد ، يدل على التطامن ، يقال خشع إذا تطامن وطأطأ رأسه يخشع خشوعا * «٦» .

والخشوع : الخضوع كالإخشاع ،والخشوع في الصوت والبصر : السكوت والتذلل *«٧» .

«(١)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٤.

«(٢)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٤ .

«(٣)» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٤ .

«(٤)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

«(٥)»ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٤٠ .

«(٦)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ١٨٢ .

«(٧)» الفيروز أبادي _ مجد الدين محمد بن يعقوب _ القاموس المحيط ، ج٣ _مصر _المطبعة المصرية _ ط _ ١٩٣٣ م ص ١٨.

أما عند الصوفية ، فالتواضع والخشوع سمة من سمات الأنبياء والأولياء ، لذا أصبح الخشوع من الألفاظ المتداولة بينهم . فالجنيد : وهو من الرعيل الأول للصوفية ، ومصدر لا ينضب لاصطلاحاتهم ، يعرف الخشوع ـ بعد أن اعتمد في حركاته وسكناته على التذلل للحق لنيل القرب لمن يحب ـ بأنه : « تذلل القلوب لعلاّم الغيوب»*«١» . والقشيري الذي استسلم للحق وانقاد له ،يعرفه بأنه : « الانقياد للحق »*«٢» . ويتابع القشيري واصفاً حال القلب عند الخشوع فيقول : الخشوع :« قشعريرة ترد على القلب بغتة عند مفاجأة كشف الحقيقة » «٣» .

ويتناول ابن عربي الخشوع بالشرح وإظهار مواطنه ، ففاق من سبقه في حسن أسلوبه ، إذ عرفه بشكل مقتضب .فيرى أن العبودية والعبودة صفتان رئيستان من صفاته ، ويبرز الآثار التي يؤدي إليها الخشوع على الجوارح والقلوب ، فيقول : الخشوع : « صفة من الصفات التي تطلبها العبودية ، لا يتحقق بها إلاّ عبد خالص العبودية والعبودة ، و له (الخشوع) حال ظاهر في الجوارح التي لها الحركات ، وحال باطن في القلوب ، فيورث في الظاهر سكوناً ، ويؤثر في الباطن ثبوتاً »* «٤» . ويسترسل في ذكر السمات الخاصة به، الحادثة من تجلي النور الإلهي فيقول: الخشوع : «استيلاء الخشية والهيبة لتجلي نور العظمة »*«٥» .

هكذا نرى أن هذا اللفظ قد تخطى المعنى اللغوي ، حيث حدد في المفهوم الصوفي وقيد بالله ـ سبحانه وتعالى ـ وكل عرفه بحسب الحال أو المقام الذي هو عليه .

الخَلْوَة

الخاء واللام والحرف المعتل : أصلٌ واحدٌ يَدُلُّ على تَعَرِّي الشَّيءِ من الشيء . والخلِيَّة بيت النحل*«٦» . والخَلْوَة : مكان الانفراد بالنفس أو بغيرها «٧» .

«١» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٤٥.

« ٢ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

« ٣ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٤٥.

« ٤ » ابن عربي ، الفتوحات ، ج٣ ، ص ٥١ ، القشيري ، المرجع السابق ، ص: ١٤٦ .

« ٥ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٦٢ .

« ٦ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٢٠٤.

« ٧ » المعجم الوسيط (خلا).

أما الصوفية فَالخَلْوَةُ عندهم تقوم على الانفراد ، واعتزال الناس للتعبد والتحنث ،وكان هذا حال رسول الله _صلى الله عليه وسلم _ قبل نزول الوحي عليه ، ولما كانت الخلوة عندهم صفة أهل الصفوة ، والعزلة من إمارات الوصلة ، لذا عرفها القشيري بأنها : « الانقطاع مـــن الخلق إلى الحق ، لأنه سفر من النفس إلى القلب ، ومن القلب إلى الروح ، ومن الروح إلى السر ومن السر إلى واهب الكل »* «١» . ويقول أحدهم بعد أن جعل الاغتراب عن الخلق منـهجاً يسير عليه للوصول لرضا الرب : « صاحب الخلوة يكون خالياً من جميع الأذكار إلاّ ذكر ربه ، وخالياً من الإرادات إلاّ رضا ربه ، وخالياً من مطالبة النفس من جميع الأسباب »*«٢» .

استعرض ابن عربي في تعاريف ، ما ورد في اصطلاحات القوم ، معدلا تارة ومعارضا تارة أخرى ، فمن تعديلاته أنه اعتبرها أعلى المقامات ، بالإضافة إلى أنها المكان الذي يجد فيها الإنسان نفسه ويحقق ذاته ، فيقول : الخلوة : «أعلى المقامات ، وهو المنزل الذي يعمره الإنسان ويعلأه بذاته ، فلا يسعه غيره »*«٣» .

نلاحظ أن المعنى اللغوي للخلوة _ والذي يعني الانفراد بالنفس وغيرها _ قد بدا فضفاضا ذا دلالة تقوم على التعميم ، على نقيض الاصطلاح الصوفي الذي خـــرج مـــن التعميـــم إلى التخصيص ، فالخلوة تعني الانفراد والانقطاع لله لا غير ، وهنا يكون التخصيص ، كما وأضاف ابن عربي معنى آخر يظهر فيه انقطاع الفرد عن سواه من البشر ، والعيش مع الذات ، بعد أن يستبطن فيها ، إذ يكون في الخلوة ليحظى بالمشاهدة والجلوة ، ولا يكون هذا الحال إلا بعد أن تتلاشى النفس وتصفو الروح .

الذَّوْق

الذال والواو والقاف أصل واحد : وهو اختيار الشيء من جهة تطعم ، ثم يشتق منه مجازا فيقال : ذقت ما عند فلان : اختبرته *«٤» . والذَّوْق : الحَاسَةُ التي تُمَيِّز بها خواص الأجســـام الطَّعْمية بواسطة الجهاز الحِسِّي في الفم ومركزه اللسان *«٥» .

أما عند الصوفية فله معنى آخر ، لكونه حالا من الأحوال ، وسرا من الأسرار ، لا يطلع عليه إلا من كان أهلا له .

«(١)» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٠٣ .

«(٢)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٠١.

«(٣)» راضي ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ص ٤٧٠ .

«(٥)» المعجم الوسيط (ذوق) .

والهجويري من أصحاب الحال ، كشف عنه ، وقال : « الذوق مثل الشرب ، ولكن الشرب لا يستعمل إلاّ في الرّاحات ، والذوق يحسن للمشقة والراحات كأن يقول قائل : «ذقت البلاء ، وذقت الراحة ، لكل هذا صحيح »*« ١ » .

أما ابن عربي ، فقد نظر للذوق نظرة الخبير المجرب ، فلم يعمم كسابقيه ، لكنه ذكر أنواعه المتعددة ، وحدد موقعه من الأحوال ، فجعله أول مبادئ التجلي ، فيقول ، الذوق : « أول مبادئ التجلي ، وهو حال يفاجئ العبد في قلبه ، فإن كان التجلي في الصدر ، فالذوق خيّالي ، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية ، فالذوق عقلي » *« ٢ » . ويذكر طبيعة الذوق ، فيعتبره من علوم القلوب ، التي لا تعمُّل للعبد في حدوثها ، مما يؤدي إلى أن يعجز الإنسان عن وصفها أو التعبير عنها ، فيقول : الذوق : « هو العلم الذي يُلقى في القلوب إلقاء ، فيذوق الملقى إليه معانيه ، ولا يستطيع التعبير عنها أو وصفها » *« ٣ » . ويضع إطاراً عاماً لتعريفاته السابقة بتعريف موجز متقن السبك عماده الشوق والاشتياق ، فيقول : الذوق : « هو ما يكون عنه حقيقة الشوق والاشتياق » *« ٤ » .

والنتيجة التي نتوصل إليها هي : أن الذوق في نظر الصوفية ، لا يدرك بالعقل والفكر ، لخروجه عن المعنى المألوف ، فموطنه القلب ، وسره الروح ، فهو ثمرة من ثمرات التجلي ، وسر يسره الحق لصفوة الخلق ، فعجز عن تفسيره الأقلام ، وتحار في فهمه الأذهان .

الرَّيْن

الراء والياء والنون أصل يدل على غِطَاءٍ وسِتْرٍ . فالرَّيْن : الغِطَاء على الشَّيءِ *« ٥ » .

أما عند الصوفية فيغلب على ألفاظهم معاني النور والظلمة والحجاب والكشف ، ولكي يثروا معجمهم الاصطلاحي ، استعانوا بمعجم اللغة ،فاختاروا المفردات الدّالة على مفاهيمهم .تناول الهجويري لفظ الرين ، وعرفه بأنه:«حجاب على القلب لا يكون كشفه إلا بالإيمان ،وهو حجاب الكفر والضّلالة.وقالت طائفة : إن الرَّين هو ما لا يمكن زواله بأي صفة ،لأن قلب الكافر لا يتقبل الإسلام ، ومن يسلمون منهم كانوا مؤمنين في علم الله عز وجل »*« ٦ » .

((١)) الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ٦٣٦ .

((٢)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

((٣)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، تعليق أبو العلا عفيفي ، ج٢ ، ص ١٢٢ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٤٥٢ .

((٥)) ابن فارس مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٣٦٤ .

((٦)) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٣٥ .

وسار السّرّاج* على نهج الهجويري في تعريفه إلاّ أنه قسم الحجب إلى أقسام ، فالرين : « الصدأ الذي يقع على القلوب ، وقال البعض : أن حجب القلوب على أربعة أوجه ، أشدّها الختم والطبع وذلك لقلوب الكفار ، والرين لقلوب المنافقين ، والصدأ لقلوب المؤمنين »*«١» .

وعندما وضع ابن عربي اصطلاح الرَّين (الران) كان على اطّلاع تام لمفهومه عند من سبقه من الصوفية ، فغض الطَّرف عن البعض ، وأقر بعضها الآخر ، فهو يتفق معهم على أن الرّين صدأ القلوب ، إلاّ أنه يذكر كيفية زواله ، فيقول : الران :« فهو صدأ وطخا ، وليس إلاّ ما تجلى في مرآة القلب من صور ، ما لم يدعو الله إلى رؤيتها ، وجلاؤها من ذلك بالذكر والتلاوة »*«٢» . ويضيف له معنى جديداً يقوم على التوفيق بين الشكل والجوهر ، فيقول : الرين : «محل الاعتدال في الأشياء »*«٣» .

نلاحظ أن الرّين في المعنى الصوفي أوسع وأشمل مما هو عليه في المعنى اللغوي ، فلقد أخضع للتفسير والتصنيف ، واشترط لإزالته عن القلوب أو بقائه ، بالكفر والإيمان .

الرُّوح

الراء والواو والحاء أصلٌ كبيّر مطّرد ، ويَدُلُّ على سَعَةٍ وفُسْحَةٍ واطّراد ، وأصل ذلك كله الريح . يقال أرْوَحَ الماءُ وغيْرُه : تغيَّرت رائِحَتُه *«٤» . والرُّوح في كلام العرب : النفخ ، سمي روحاً لأنه ريح يخرج من الروح ، والروح : والنَّفَسُ ، يذكر ويؤنث ، والروح : هو الذي يعيش به الإنسان ، لم يخبر الله تعالى به خلقه ، ولم يعط علمه العباد *«٥» .

أما الصوفية فلا يخلو كتاب من كتبهم أو رسالة من رسائلهم إلاّ ولفظ الروح يتصدرها . ينقل القشيري أقوال أهل التحقيق ، واختلافهم في الروح ومعناها ، فيقول : الرّوح : «اختلف أهل التحقيق من أهل السنة في الأرواح ، فمنهم من يقول : إنها الحياة ، ومنهم من يقول : إنها أعيان مودعة في هذه القوالب ، لطيفة أجرى الله العادة بخلق الحياة في القالب ما دامت الأرواح في الأبدان »*«٦» .

«١» السّرّاج ، اللمع ، ص ٤٥٠.

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٤٦ .

«٣» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٩ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٤٥٥ .

«٥» ابن منظور ، (روح) .

«٦» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٨.

السّرّاج : أبو نصر عبدالله بن السّرّاج الطوسي المتوفي في رجب عام ٣٧٨ ، والملقب بطاووس الفقراء، كان مريداً لأبي محمد المرتعش ، تجول في أنحاء العالم الإسلامي واجتمع بأعلام التصوف في عصره ، ومن أشهر كتبه (اللمع) . (الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ١٣٥) .

ويجتهد السلمي في تعريفها ، فيقول : الروح : «ترويح أسرارهم من الأكوان بالاتصال بمكنونها »* «(١)» . ويختار السهروردي في كنهها ولطافة جوهرها ،فيقول : الروح :« لطيفة مودعة في القلب،منها الأخلاق والصفات المحمودة » * «(٢)» . وحجة الإسلام الغزالي،والذي كان له باع طويل في الردّ على الفلاسفة وإبطال مذهبهم ،ومناصرة الصوفية واتباع مذهبهم ،يعرف الروح بأنها: «جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني ، فينتشر بواسطة العروق والضوارب إلى سائر أجزاء البدن ، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة على أعضائها ، يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت»*«(٣)» . ويضيف الروح : « هي اللطيفة العالمة المدركة في الإنسان » *«(٤)» . واعتمد الهجويري في تعرفه للروح على قول الله تعالى :« ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا »*«(٥)» . فيقول بأنها : « جسم لطيف يأتي بأمر الله عزّ وجل ويذهب بأمره »*«(٦)» .

أما ابن عربي لقد تجنب في تعريفه للروح التعبيرات السابقة ، والتي ارتكزت على اعتبار الروح جسما لطيفا ،واعتبرها معنى تحل في الجسم الظاهر وتعطيه القدرة على الإدراك ، كما وأنها مصدر الإلهام والاطلاع على علم الغيب، فيقول: الروح :«فهي الملقية إلى القلب علم الغيب على وجه مخصوص »*«(٧)» .

إن الصوفية على اختلاف مناهلهم ،وتعدد طرقهم ،وقفوا من الروح موقف الحيارى ، فهي سر من أسرار الله ، ولغز مغلق مفتاحه عند مكون الأبدان ، ولم يضيفوا إلى ما ورد في القرآن إلاّ التوسع بتفسير معناها ونعتها باللطافة .

«(١)» السلمي ،تسع كتب في التصوف ، ص:٣٨ .

«(٢)» السهروردي ،مرجع سابق ، ص ٤٠٩ .

«(٣)» الغزالي _ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي _ إحياء علوم الدين _ تحقيق الشحات الطحان _ ج٣ _ القاهرة _ مكتبة الإيمان _ ط _ بدون تاريخ _ ص ٥ .

«(٤)» الغزالي إحياء علوم الدين ،ج٣ ، ص ٥.

«(٥)» سورة الإسراء، آية ٨٥ .

«(٦)» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

«(٧)» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٣ .

* الغزالي :هو الإمام الجليل أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ،حجة الإسلام ، ولد بطوس سنة ٤٥٠ هجري،صنف العديد من المصاليف في الرد على علماء الكلام والفلاسفة ،كان زاهدا عابدا وقطب زمانه ،توفي سنة ٥٠٥ هجري .(إحياء علوم الدين ، تحقيق الشحات

* ، ص ٣_٥)

* السهروردي : هو أبو حفص عمر بن عبد الله السهروردي المصوف ، الحكيم الزاهد ،الفيلسوف الشاعر ، ولد سنة ٥٣٠ هجري ، كان فقيها شافعي المذهب ،أصوليا ، لم يناظره مناظر إلا أفحمه ، عمر طويلا وبلغ ما يزيد على المئة (عوارف المعارف ، السهروردي ، ص ٥) .

الرَّجَاء

الراء والجيم والحرف المعتل ، أصلان متقابلان ، ويدلُّ أحدهما على الأمَلِ ، والآخر على ناحية الشيء فالرَّجَاء : الأمَل : أما الأخر فالرَّجا ، مقصور : النَّاحِية من البئر «(١)» . والرَّجَاء : نَقِيض اليَأس والرَّجَاء : بِمَعْنَى الخَوْف «(٢)» .

أما الصوفية فقد درجوا على التوجه إلى الله بالدعاء والتضرع ليقبل توبتهم ، وليُعلي منزلتهم ، ولينالوا القرب والوصل منه تعالى ، ولا يكون ذلك إلاّ بالرجاء .فالسلمي ، قرن الرجاء بالخوف ، فقال : « الخوف والرجاء وهما زِمامان على العبد تقوِّماته في أحواله وأفعاله وأوقاته ، إذا ما زاد واحد منهما أو غلب صاحبه يُعطل العبد ، إلاّ أنه في حال الخوف يجب أن يلازم الرجاء ، وفي حالة الرجاء يلازم الخوف ، ليعتدل حاله ويصفو عمله لأن الخوف إذا غلب يورث القنوط ، والرجاء إذا غلب يورث الأمن والفترة ، وعلامة الرجاء الإقبال على الطاعات بحسب الطاقة ، وعلامة الخوف التباعد من المخالفات أجمع ولا تصح حقيقة الخوف إلاّ لراج ، ولا حقيقة الرجاء إلا لخائف »«(٣)» . ويرى أحمد الرفاعي منشئ الطريقة الرفاعية ، أن الرجاء يعتمد على حركات القلب وسكناته ، فيقول :الرجاء: « سكون الفؤاد بحسن الوعد »«(٤)» . والحارث المحاسبي• والذي أحسن الظن بخالقه، وسعة رحمته وشمول مغفرته ، يعرفه بأنه: « الطمع في فضل الله ورحمته، وصدق حسن الظن عند نزول الموت» «(٥)» . ويؤمن القشيري أن السعي للقرب من الله وملاطفته يكون بالرجاء، فيعرفه بأنه: « تعلق القلب بمحبوب سيحصل بالمستقبل »«(٦)» .

أما ابن عربي فلخص الرجاء:ببضع كلمات ، وترك العبارة الحادثة كالنص المطروح للبحث والاستشارة ، فيقول : الرجاء : « الطمع في الآجل » «(٧)» .

وهكذا فالرجاء في المعنى اللغوي نقيض اليأس في الأفعال والأقوال دون تخصيص أو تحديد ويستثني الصوفية منه ، كل ما يتعلق بأمور الدنيا ليقتصر معناه على العلاقة القائمة بين العبد وربه .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ،ج٢ ، ص٤٩٢ .

«(٢)» ابن منظور ،لسان العرب ، (رجا) .

«(٣)» السلمي ، تسع كتب في أصول التصوف والزهد ، ص ١٦٨.

«(٤)» الرفاعي _ أحمد بن علي البرهان المؤيد _ بيروت _ دار الكتاب النفيس _ ط_ ١٩٨٧ م _ص ١٠٢.

«(٥)» السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٦٠.

«(٦)» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٣٢ .

«(٧)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ص ٢٣٠ .

• الحارث المحاسبي هو أبو عبد الله – الحارث المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧م) لا نظير له في زمانه علماً وورعاً ومعاملة وحالاً ، بصري الأصل ، مات ببغداد ، (القشيري ، الرسالة القشيرية ص ٤٢٩) .

• الرِّضَا

الراء والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على خلاف السُّخْط «١».والرِّضَا:مرادف القَنَاعَة ، والرِّضَا : ضِد السُّخْط «٢» .

أما الصوفية فالرضا ناموس حياقم ، يؤمنون بقضاء الله وقدره، ولا يجزعون من الدهر وتقلباته، فرحين بما آتاهم الله من فضله .فرويم الذي لم يكن للسخط طريق إلى قلبه، يعرف الرضا بقوله: «استقبال الأحكام بالفرح «٣» . والكلاباذي بعد أن تأمل وتفكر،يعرفه بأنه : «سكوت القلب تحت جريان الحكم» «٤» .ويحدد السهروردي الرضا بتفهم القلب لحقيقة العلم ، فيعرفه قائلاً : «هو صحة العلم الواصل إلى القلب،فإذا باشر القلب حقيقة العلم أدّاه إلى الرضا»«٥» .

ونظر ابن عربي إلى أقوال سابقيه في الرضا، فوجدهم مختلفين في طبيعته، أحال هو أو مقام فسعى إلى التقريب والتوفيق، فأوجد المبررات لمن اعتبره حالا، وأقر الافتراضات على أنه مقام، فقال : الرضا : «أمر مختلف فيه عند أهل الله، هل هو مقام أو حال؟ فمن رآه حالا ألحقه بالمواهب، ومن رآه مقاما ألحقه بالمكاسب، وهو نعت إلهي، وكل نعت إلهي إذا أضيف إلى الله فليس يقبل الوهب ولا الكسب، وهو على الحقيقة يقبل الوصفين»«٦». ويربط بين الرضا وخلو قلب العبد من كل ما يشغله عن ذكر الحق، فيقول : الرضا : «لا ينال غاية رضاه من في قلبه سواه»«٧» . ويظهر العلاقة بين إرادة الله وإرادة العبد، وصلتها بالرضا،فيقول : الرضا: «فناء الإرادة في إرادته تعالى، وهو كمال فناء الصفات»«٨» .

نلمس من التعاريف السابقة تقاربها في المعنى، فجلها يرتكز على الحالة التي تنتاب القلب، نتيجة نظره إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد،وهو ترك السخط .

الرِّيَاضَة

الراء والواو والضاد أصلان متقاربان في القياس ، أحدهما يدلُّ على اتِّساعٍ والآخر يدلُّ على تَلْيِينٍ وتسهيل ، الأول قولهم استراض المكان: اتَّسَعَ، ويقال للماء المستقع المنبسط:رَوْضَة .

«١» ابن فارس ، مقاييس ، ج٢ ، ص ٤٠٢ .

«٢» ابن منظور (رضى) .

«٣» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

«٤» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

«٥» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٥١ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٨٢ .

«٧» عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

«٨» ابن عربي ـ محيي الدين ـ تفسير ابن عربي ـ ج٢ـ بيروت ـ دار صادر ـ ط ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٥٠ .

وأما الأصل الآخر : فقولهم رُضْتُ الناقة أروضُها رياضة «١» . فالرِّياضة لغة التذليل «٢» .

أما الصوفية فلا ينكرون الدور الذي تلعبه المجاهدة والرياضة في تهذيب أخلاقهم وتنقية روحهم .فيحيى بن معاذ* الرازي ،الذي روض نفسه على الطاعات والزهد في ملاذ الحياة ، يعرف الرياضة بأنها : « هجر المقام ، وقلة الكلام ، وتحمل الأذى من الأنام ، والقلة من الطعام ، فيتولد من قلة المنام صفو الإيرادات ، ومن قلة الكلام السلامة من الآفات ، ومن احتمال الأذى البلوغ إلى الغايات ، ومن قلة الطعام موت الشهوات » «٣» . أما ابن خفيف ، بعد أن نجح في إذلال نفسه وإخضاعها، عرف الرياضة بأنها : « كسر النفوس بالخدمة ، ومنعها عن الفترة» «٤» .

أما ابن عربي ـ والذي بدأ الباحثون في مجال علم النفس ينظرون إلى إرشاداته ولنصائحه وأفكاره الخاصة بالنفس وطبائعها ، وبالجسد وغرائزه ـ فقد نظر إلى الرياضة على أنها وسيلة تهذيب وتأديب ، فأخرجها من الحيز الضيق الذي قيدت فيه ، لتخدم تهذيب الأخلاق على إطلاقه فيقول : الرياضة : « رياضة الأدب ، وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة القلب : وهو صحة المراد به ، وبالجملة فهو عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية » «٥» . و يؤكد على تأثيرها في تهذيب الأخلاق ، وإخضاع النفوس ، فيقول : الرياضة : «تهذيب الأخلاق ، فإن الخروج عن طبع النفس لا يصح ، ورياضة النفوس انتصارها على المصارف التي عينها لها خالقها » «٦» .

لم يترك الصوفية لفظا فيه معنى الزهد والصبر على المشاق ومكابدة الصعاب، وتحمل الأذى ، وإخضاع النفس بقتل شهواتها ، إلا واتخذوه اصطلاحا لهم ، والرياضة في نظرهم لا تخرج في دلالتها عن هذا المعنى .

الزَّوَائِد

الزاي والياء والدال أصل يدل على الفَضْل ، يقولون زاد الشيء يزيد ، فهو زائد ، ويقال

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٤٥٩ .

((٢)) ابن منظور ، (روض) .

((٣)) القاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ص ٢٠١ .

((٤)) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٤٦٤ .

((٥)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٣ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٠٠ .

*يحيى ابن معاذ : هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي ، الواعظ ، المتوفى سنة ٢٥٨ هـ / ٨٧٢ م له لسان في الرجاء وكلام في المعرفة خرج إلى بلخ ، وأقام فيها مدة ، ثم رجع إلى نيسابور (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤١٤)) .

شيء كثير الزّوايد ، أي الزيادات، والناقة تَتَزَيّد في مشيتها، إذا تَكَلّفَتْ فوق طاقتها «١» .
والزوائد : جمع الزّائدة : الزّمعات اللواتي في مؤخر الرحل لزيادتها «٢» .

أما الصوفية ، فيهدفون من نيلهم لمقام أو حال إلى ازدياد الأنوار واكتساب مزيد من الأسرار فاستخدموا لفظ الزوائد ليكشفوا عن مكنون أنفسهم ، فبعد أن داعبت الأنوار حجرات قلب الهجويري ، يعرفها بأنها : « زيادة الأنوار بالقلب » «٣» . ويتوسع السراج في أقواله ، ويجعل الإيمان واليقين محور تعريفه ، فيقول : الزوائد : « هي زيادات الإيمان بالغيب واليقين ، كلما ازداد الإيمان واليقين ، زاد الصدق والإخلاص في الأحوال والمقامات» «٤» .

واستعرض ابن عربي أقوال الصوفية ، وذلك قبل تعريفه للزوائد ، فقال : « الزوائد في اصطلاح الصوفية من أهل الله تعالى : زيادات الإيمان بالغيب واليقين » «٥» . إلا أنه يرى أنها لا تقتصر على هذا القول ، فهي علوم زائدة يتلقاها العبد من الحق ، فيقول : الزوائد : «أن تزيد علما لم يكن عندك ، يعلمك إياه الحق تعالى تشريفا منحك إياه التقوى ، فمن جعل الله وقاية ، حجبه الله عن رؤية الأسباب بنفسه ، فرأى الأشياء تصدر من الله ، وقد كان هذا العلم مغيبا عنك ، فأعطاك العلم به زيادة الإيمان بالغيب الذي لو عرض على أغلب العقول لردته ببراهينها » «٦» .

وهكذا نلمس الانقلاب في المعنى المعجمي للزوائد ، التي ترتكز على المعنى المادي المحسوس ، لتصبح عند الصوفية ذات معنى مجرد .

الزُّهْد

الزاي والهاء والدال أصل يدل على قلة الشيء . والزَّهيد الشيء القليل ، هو مُزْهِـدٌ: قليل المال. والزّهيد: الوادي القليل الأخذ للماء ، والزّهَاد:الأرض التي تَسيلُ من أدنى مطر «٧»
والزهد : ضد الحرص على الدنيا «٨» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٤٠ .
«٢» المعجم الوسيط (زيد) .
«٣» الهجويري ، مرجع سابق ، ص ٦٢٨ .
«٤» السراج ، مرجع سابق ، ص ٤١٥ .
«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٧٦ .
«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٢٧٧ .
«٧» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص: ٥٣٦ .
«٨» ابن منظور (زهد) .

أما عند الصوفية ، فالزهد ركن من أركان منهجهم ، ومقام ثابت من مقاماتهم ، وإذا تصفحت أي كتاب لهم ، فستجد الزهد فرعا من أبوابه ، ومطلبا للعديد من فصائله .، يلتزم به الشيخ قبل المريد . فالجنيد سيد الزاهدين في زمانه ، بعد أن أصبح خالي الوفاض من كل غث وسمين ، عرفه بأنه : «خلو القلب عما خلت منه اليد»«١» . أما السقطي ،الذي يعتبر رغبات النفس وحظوظها عدوا للزهد ، يقول :الزهد :« ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا »«٢».
والشبلي* الذي تنزه عن الخطايا ، فطلق الدنيا ثلاثا ، فبانت منه بينونة كبرى ، يعرفه بأنه : «تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء» «٣» . وابن سينا (العالم والفيلسوف والطبيب) عالج الزهد عند العارف في كتابه الإشارات والتنبيهات ، وعرفه بقوله : الزهد : «تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر عن كل شيء غير الحق »«٤» .
أما ابن عربي ، فقد أدخل في تعريفه للزهد عناصر جديدة لم يفطن لها من سبقه من الصوفية كالذوق والأثر الإلهي الذي يتركه الزهد في القلب ، فيقول : الزهد :« ترك الرغبة في الدنيا والعمل في تحصيلها ، وذلك أن صاحب الذوق لا بد أن يرى لتركه طلب الدنيا والرغبة فيها أثرا إلهيا في قلبه» «٥» .
وهكذا نرى أن الزهد في المعنى اللغوي ضد الرغبة والحرص ، اختاره الصوفية ليكون مقاما للأولياء والسائحين ، ليدل على خلو القلب والنفس من حظوظ الدنيا وملذاتها .

السّر

السين ، والراء بجميع فروعه : إخفاء الشيء ، وهو خلاف الإعلان . والسّر : النّكاح «٦» لأنه لا يكون في العلن خلاف البهائم. والسّر: ما يُكْتم كالسَّرِيرة «٧» . والسّر: ما أخفيت «٨».
أما الصوفية ، فليس سرا على أحد ، أن حياتهم وما يتلقونه من عالم الغيب ، هو سر كبير يغلفه الصمت والكتمان . وإذا أجيز للصوفي إباحة السر ، فبالرمز والإشارة .

«١» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١١٦ .
«٢» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .
«٣» السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٤١ .
«٤» ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٣ ، ص ٢٦٦ .
«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣١٩ .
«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٦٧ .
«٧» الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، ج٢ ، ص ٤٦ .
«٨» ابن منظور (سرر) .
* الشبلي : هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي (٢٤٧ـ ٣٤٣ هـ)/(٨٦١ ـ ٩٤٦ م) بغدادي المولد والمنشأ ، وأصله من اسروشنة ، صحب الجنيد ومن في عصره من العلماء. كان شيخ وقته حالا وظرفا وعلما (القشيري،الرسالة القشيرية، ص ٤١٩ .

فالهجويري ذو القلب المليء بالأسرار التي نالها من محبته لله ، يعرف السر بأنه : «إخفاء حال المحبة » *«١» . أما السراج فانتابته نفحة ربانية ، انفعل لها قلبه ، لما سئل ما السر أجاب : « ما غيبه الحق ، ولم يشرف الخلق ، فسر الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة ، وسر الحق ، ما يطلع عليه إلا الحق »*«٢» . وقرن القشيري السر في القلب بالروح في الجسد ، فيقول : السر : «لطيفة مودعة في القالب الإنساني كالأرواح ، وأصولهم تقتضي أنها محل المشاهدة ، كما أن الأرواح محل للمحبة ، والقلوب محل للمعارف » *«٣» .

أما ابن عربي ، فلم يقتصر في تعريفه على ما أورده سابقوه ، فكان يقترب من أقوال الطائفة تارة ، ويبعد أخرى . وعمل على تفنيده إلى أقسام متعددة ، لكل منها تعريفه الخاص فهو يعرف السر بأنه : « عالم الأرواح الذي هو عالم الغيب » *«٤» . ثم يتطرق إلى الأقسام الأخرى مظهرا حقيقة كل منها . فسر العلم : « حقيقة العلماء بالله لا بغيره من الأسماء ، فإن سر العلم بالله هو جميع الأضداد بالحكم في العين الواحدة من حيث ما هو منسوب إليه » *«٥» .
أما سر الحقيقة فهو : «أن تعلم أن العلم ليس بأمر زائد على ذات العلم ، وأنه يعلم الأشياء بذاته لا بما هو مغاير لذاته أو زائد على ذاته » *«٦» . ويتطرق إلى سر السر ، فيقول : « ما انفرد به الحق عن العبد » *«٧» .

نلاحظ أن السر في المعنى الصوفي خرج عن المعنى المألوف ، والذي يكون بين الفرد وأقرانه ، أو بين الفرد ونفسه ، ليكون بين العبد وخالقه .

السَّمَاع

السين والميم والعين أصل واحد ، وهو إيناسُ الشيء بالأُذُن من الناس وكل ذي أذن . والسَّمع : الذِّكر الجميل ، والمِسْمَع : وهي عُرْوَةٌ تكون في وسط الغَرْب ، يُجْعَل فيها حَبْلٌ ليعدل الدَّلو . والسِّمع : ولد الذِّئب من الضبع *«٨» .

«١» الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ٦٢٩ .

«٢» السراج ، المرجع السابق ، ص ٤٣٠ .

«٣» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

«٤» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٩٦ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ١٩٤ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ١٩٥ .

«٧» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٠ .

«٨» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٠ .

والسَّمَاع : الغِنَاء «١» . والسَّمَاع : الذِّكر المسموع الحسن الجميل «٢» .

أما الصوفية ، فاختلفوا في السماع من حيث شرعيته ، فمنهم من أقره ودعا إليه ، ومنهم من حذر منه . والسماع عندهم على وجهين : أحدهما : كأنهم مخاطبون الله عز وجل ، والآخر كأن الله مخاطبهم . فالجنيد دعا الصوفية إلى الأخذ بالسماع ، وطلب منهم الإصغاء إليه بحق ، فقال : السماع : « وارد حق يزعج القلب إلى الحق ، فمن أصغى إليه بحق تحقق ، ومن أصغى إليه بنفس تزندق » «٣» . وعندما سئل الشبلي عن السماع ، حذر وفند ، وبصحيح العبارة أجاب بأن السماع : « ظاهره فتنة ، وباطنه عبرة ، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة ، وإلا استدعى الفتنة وتعرض للبلية » «٤» . أما الغزالي فذكر وفصل ،ولأهل السماع صنف فقال : السماع : « سر ما وصل إليه إلا القليل من العارفين ،وخص الله أقواما استلهم الخلق فاستقبلهم الحق ،وأظهرهم على ما يصل إليه كثير من أهل الاجتهاد بالعناية القديمة ، وذلك لأجل نظره سبحانه إلى استحقار الخلق لهم ، وكسر قلوبهم ، وذل أنفسهم ، فأسمعهم القول بإسماع القلوب عن بساط القرب من غير حضور النفس ، فمنهم من سمع بأذنه،ومنهم من سمع بقلبه ، ومنهم من سمع بسره »«٥» .

وقف ابن عربي موقف الحذر والقلق في مشروعية السماع ، والدعوة إليه أو التحذير منه ولم يتركه على إبهامه الذي كان عليه سابقا ،بل عمد في تعريفه إلى ذكر أنواعه ،سواء من كان مباحا عنده أو منهيا عنه ،فقسم السماع إلى أصناف ثلاثة ،ولم يكتف بذلك ولكن شرع في تعريف كل منها . فالسماع عنده :« سر من أسرار الله تعالى في الوجود العلية ،والسامعون شخصان ،شخص يسمع بنفسه وشخص يسمع بقلبه ،وليس ثم سامع آخر ،ومن قال أنه يسمع بربه ،فإنه نهاية درجة سمع العقل» «٦» . والسماع عنده أيضا :« هو السماع عند أهل الله مطلق ومقيد ،فالمطلق هو الذي عليه أهل الله ،ولكن يحتاجون منه إلى علم عظيم بالموازين ،حتى يفرقوا بين قول الامتثال وبين قول الابتداء ،وليس يدرك ذلك أحد ،ومن أرسله من غير لسان ضل وأضل » «٧» . أما الأقسام الثلاثة فهي:

«١» ابن منظور (سمع) .

«٢» المعجم الوسيط (سمع) .

«٣» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٤٢٠ .

«٤» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣٤٠ .

«٥» أحمد الرفاعي ، قلادة الجواهر ، ص ١٨٣ .

«٦» راضي ، المرجع السابق ، ص ١٢١ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٦٧٠ .

١ـ سماع إلهي : « وهو السماع من كل شيء ،وفي كل شيء وبكل شيء »«١» . نلمس من هذا التعريف هيام العبد بخالقه ،وملازمته له في السر والعلانية ،فيتجلى له في حركاته وسكناته فهو مع الهو ، والهو معه ،لا يشعر بهذا السماع ،إلا من كان صاحب حال ، فهو يستمع لخفقان القلب المنبعث عنه النور الشعاعي . ٢ ـ والسماع الروحي : « وهو سماع خارج نطاق الوجود والخلق ،سماع ترفرف فيه الروح في عالم الملكوت ، لتلتقط منه ما يخط القلم في اللوح المحفوظ ، فيعرفه ابن عربي قائلا : «هو السماع الذي تعلقه صريف الأقلام الإلهية،في لوح الوجود المحفوظ من التغير والتبديل » «٢» . أما أدناها مقاما وأقلها أهمية عنده ،فهو : ٣ـ السماع الطبيعي :«وهو السماع الذي لا يكون معه علم أصلا «٣» .

٤ـ والسماع المقيد : « وهو السماع المقيد بالنغمات المستحسنات التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله ، وهو الذي يعنونه غالبا بالسماع ، لا السماع المطلق »·«٤» .

نلاحظ من التعاريف السابقة أن السماع قد نقل من الحالة التي تلتذ لها الأذن من صوت حسن جميل ، في المعنى اللغوي ، إلى تأثير روحي خفي ، يسمعه الصوفية بقلوبهم ـ بدون حضور النفس ـ وبسرهم وذلك صفة القليل من العارفين .

السَّخَاء

السين والخاء والحرف المعتل أصل واحد ، يدل على اتساع في شيء وانفراج ، الأصل فيه قولهم سَخَيْتُ القِدر وَسَخَوتُها :إذا جعلتُ لِلنارِ تحتها مَذْهبا ، والسَّخاوي : سعة المفازة . والسَّخَاء : الجُود·«٥» .

عندما نظر الصوفية إلى السخاء وجدوه صفة اتصف بها العربي قبل الإسلام وذكره الله في كتابه العزيز في قوله :« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »·«٦» . لذا اتخذه الصوفية اصطلاحا لهم .ويبادر السلمي إلى القول:السخاء:«المبادرة إلى العطية قبل السؤال» «٧» ويضيف أن السخاء : « هو بذل أجل ما عندك لأدنى الخلق »·«٨» .

«١» داود، الغناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى ، ص ٣٠٤ .

«٢» عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ٣٠٤ .

«٣» عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ٣٠٤ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٦٧٠ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ص ٥٩٣ .

«٦» سورة الحشر ، آية : ٩ .

«٧» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص : ٣٣٣ .

«٨» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص: ٣٣٣ .

أما ابن عربي، فلم يقف عند المعنى السابق للسخاء، الذي يعني البذل والعطاء، بل حدد متى يكون هذا البذل سخاء، ولم يأخذه على إطلاقه كما كان سابقا، ولكنه دعا إلى الاعتدال، لأن الانحراف عن التوسط يؤدي إلى الإفراط أو التفريط، ويدعو إلى الحكمة في البذل، فيقول: السخاء: « العطاء على قدر الحاجة، وذلك عطاء الحكمة، فهو من اسمه الحكيم، وأما سخاء العبد فإعطاؤه كل ذي حق حقه، وإنصافه، فلنفسه عليه حق، ولأهله عليه حق، ولعينه عليه حق، ولزوره عليه حق »« ١ ».

وهكذا نرى أن السخاء في المعنى اللغوي يعني الجود، لكن الصوفية فرقوا بينهما. فالجود عندهم أتم من السخاء، فهو بذل عن فضل، والسخاء بذل مع الإفضال، والجود بحر والسخاء منه نهر.

السُّكْر

السين والكاف والراء أصل واحد يدل على حيرة. والسُّكر: حَبْس الماء. ويقال: سَكَرت الريح: أي سَكَنَت*« ٢ ». والسُّكر: نقيض الصَّحْو*« ٣ ».

أما الصوفية فقد لاحظوا الحال التي تنتاب أحدهم، فيبدو فيها كأنه خرج عن صفات جسمه نتيجة وارد يرد عليه، يصبح فيها شارد الذهن، مثله مثل السكران، فاستعاروا لفظ السكر ليكون لهم اصطلاحا. ويشبه الهجويري السكر بحال الفناء، فيقول: « هو ظن الفناء في عين بقاء الصفة »*« ٤ ». ثم يذكر المقدمات التي يقوم عليها السكر، فيقول: « السكر يقوم على زوال الآلة، ونقص صفات البشرية، وذهاب تدبيرها واختيارها، وفناء تصريفها في نفسها ببقاء القوة الموجودة فيها خلافا لجنسها »*« ٥ ».

أما ابن عربي، فقد تعددت تعاريفه للسكر، فوردت في مؤلفاته بعبارات متنوعة، موجزة ومفصلة، ركز فيها خلافا لسابقيه على ما ينتاب العبد من الغيبة، وما يتبعها من السعادة والسرور عند الصحو، فيقول: السكر: « غيبة بوارد قوي مفرح يكون

« ١ » ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٣، ص ٣٢٢.

« ٢ » ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٣، ص ٨٩.

« ٣ » ابن منظور، (سكر).

« ٤ » الهجويري، المرجع السابق، ص ٤١٦.

« ٥ » الهجويري، مرجع سابق، ص ٤١٤.

عند الصحو »*« ١» . كما يحدد رتبته في التجليات عندما قام بشرح لقصائده في ترجمان الأشواق حيث يقول :

عن السُّكْرِ عن عَقْلِي عن الشَّوْق عن جَوي عن الدَّمْعِ عن جَفْني عن النَّار عن قَلْبي «(٢)» «الطويل».

ويفسر معنى السكر هنا ، فيقول : السكر : « هو المرتبة الرابعة في التجليات ، لأن أولها ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر »*«٣» . ويعرض أنواعا متعددة من السكر ذاكرا طبيعة كل منها ، فيقول : السكر الطبيعي : « هو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج بوارد الأماني ، إذا قامت الأماني له في خياله صورا قائمة ، لها حكم وتصرف » *«٤» . ويعالج سكرا آخر وهو السكر الإلهي ، فيقول : « ابتهاج وسرور بالكمال ، وقد يقع في التجلي في الصور سكر بحق ، فمن أسكره الشهود فلا صحو له البتة »*«٥» . ولا ينسى ذكر السكر العقلي حيث يقول : « إن السكر العقلي شبيه بالسكر الطبيعي ، فهو رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقته لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه ، ويأتي الخبر الإلهي عن الله ، لصاحب هذا المقام ، بنعوت المحدثات ، أنها نعت الله فيأبى قبولها على هذا الوجه ، لأنه في سكره دليله وبرهانه » *«(٦)» .

لقد خرج السكر عن معناه العام الذي يعني ذهاب العقل لتناول مادة مسكرة ، إلى حال يختلط فيها الوجود والعدم والفناء والبقاء ، نتيجة وارد أداته التفكير بالله ، ومستودعه القلب ، وسره الروح .

السِّتْر

السين والتاء والراء تدل على الغطاء *«٧» . والسِّتْر : الحياء *«(٨)» .

أما الصوفية ، فيرون أن شفافية القلب عامل مهم لشهود الغيب ، ولا يكون ذلك إلا بمحو الصفات البشرية ، لما تشكله من ستر لتحقيق الشهود . ويدرك الكلاباذي أن ظلمة القول تحول دون التمتع برؤية المحبوب ، فيعرف الستر : « بأن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٢ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٥ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٥ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٢٣ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٢٣ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٢٣ .

((٧)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ١٣٢ .

((٨)) المعجم الوسيط (ستر) .

الغيب »*(١) . وينظر القشيري إليه من زاوية أخرى ، فيقول : « الاستغفار طلب الستر والمغفرة هي الستر ، فكأنه أخبر أنه يطلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة ، إذ لا بقاء للخلق مع وجود الحق »*(٢) .

أما ابن عربي ، فقد عالج الستر بطريقة أكثر اتساعا عما تناولها سابقوه والذين ركزوا على أمور جزئية ، كالصفات البشرية عند الكلاباذي ، والمغفرة عند القشيري كما مر آنفا . أما ابن عربي فجعله أكثر شمولا ، إذ يرى أن كل ما يعيق ويمنع عن الفناء ويحد منه فهو ستر ، سواء كانت هذه العوائق من البيئة الخارجية المحيطة بالعبد ، أو نابعة منه ، فيقول : الستر : « هو ما سترك عما يفنيك »*(٣) . ويقول في شعره :

عَجِبْتُ من سُتُور تُرْخَى وَتُسْدَل « منهوك المسرح ».

والستور : « دلائل إجمالية، وهي برزخ بين المستور والمستور عنه »*(٤) .

وخلاصة القول أن الستر في المعنى الصوفي رغم تعدد معانيه، إلا أنه يؤدي إلى مفهوم واحد ، وهو إعاقة كشف الغيب .

الشُّرب

الشين والراء والباء أصل واحد منقاس مطرد ، وهو الشُّرب المعروف والشَّرَبَة : ماء يجمع حول النخلة يكون فيه شُربها *(٥) . وشَرِب الماء ونحوه : جَرَعَهُ *(٦) .

أما الشرب عند الصوفية ، فيتصدر العديد من كتبهم ، لما له من أهمية لفهم أحوالهم . فالهجويري بعد أن شرب من أنوار المشاهدة وحلاوة الطاعة حتى الثمالة ، يقول : « يسمون حلاوة الطاعة ولذة الكرامة وراحة الأنس شرابا، ولا يستطيع أحد أبدا عمل عمل بلا شرب ، كما أن شراب الجسد من الماء ، فشرب القلب من الراحات وحلاوة الطاعة »*(٧) . أما السراج والذي هنئ بشربه وتنعم بما يرد على قلبه، فقد قال :

---

(١) الكلاباذي ، التعرف لمذاهب أهل التصوف ، ص ١٢٢ .

(٢) القشيري ،المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ٣٤١ .

(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٩١ .

(٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٢٦٧ .

(٦) المعجم الوسيط (شرب) ٨) .

(٧) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٣٦ .

الشرب : « تلقي الارواح والاسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات، وتنعمها بذلك ، فشبه ذلك بالشرب ، لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من الأنوار المشاهدة قرب سيده »*«١» . أما القشيري والذي ذاق وشرب حتى الارتواء ، فيقول : « ويعبرون بذلك عما يجدوله من ثمرات التجلي ونتائج الكون وبوادة *«٢» الواردات ، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الارتواء ، فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الارتواء صاح »*«٣» .

أما ابن عربي فلم يكتف بتعريف الطائفة ، بل حدد الوضع الذي يشغله الشرب بالنسبة للتجليات ، فيقول : الشرب : « أوسط التجليات »*«٤» . ثم عالج الشرب من جانب آخر يقوم على نوعه ، وطبيعة صاحب هذا الحال ، معتمداً في ذلك على حادثة الإسراء والمعراج ، وما قدم للرّسول من أشربة ، فيقول : الشرب : « هو تجلي العلوم في صور المشروبات ، ولا يقع إلا في أربع صور : ماء ولبن وخمر وعسل ، ولكل تجل صنف مخصوص من الناس ، وأحوال مخصوصة في الشخص الواحد »*«٥» .

نلاحظ أن المعنى الصوفي للشرب ، اكتسب معنى جديدا ، فبعد أن كان شرب الماء ونحوه يطفئ ظمأ الجسد ، أصبح للقلب شرب منهله محبة الله وطاعته .

الشَّاهِد

الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام . والشُّهود : جمع شاهد وهو الماء الذي يخرج على رأس الصبي إذا ولد ، والشَّاهد : اللِّسان ، والشَّاهِدة : الأَرْض *«٦» . والشاهد : الدليل ، والشاهد من يؤدي الشهادة * «٧» .

أما الصوفية ، فقد درجوا على مشاهدة ما يتوارد عليهم ، فلجلاء قلوبهم أصبح البعيد قريبا والغائب حاضرا ، وأطلقوا على هذا الحال شاهدا . ومن الذين تطرقوا لهذا اللفظ القشيري فهو يراه بأنه : « ما يكون حاضر قلب الإنسان ، وهو ما كان الغالب عليه ذكره ، حتى كأنه يراه ويبصره ، وإن كان غائبا عنه ، فكل ما يستولي ذكره على قلب صاحبه فهو يشاهده ، فإن

«١» السراج ، اللمع ، ص ٤٩٩ .

«٢» البوادة جمع بادهة ، والبادهة : المباغتة ،والمفاجئة (ابن منظور (بده) .

«٣» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٧٢ .

«٤» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٣٤ .

«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٢٢١ .

«٧» المعجم الوسيط (شهد) .

كان الغالب عليه العلم ، فهو يشاهد العلم ، وإن كان الغالب عليه الوجد ، فهو يشاهد الوجد »«١» .

أما ابن عربي ، فقد قرن الشاهد بالمشاهدة القلبية القائمة على صورة المشهود ، حيث تبقى صورة المشاهد في نفس الشاهد ، ويحدث له النعيم ، فبتعريفه يركز على وحدة الشهود بشكل لم يعرض له سابقوه ، فيقول : الشاهد : « ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد فذلك هو الشاهد ، وهو على حقيقة ما يضبطه القلب من صور المشهود »*«٢» . وينظم في هذا المعنى شعرا فيقول :

وَمِنْ شَاهِدٍ لِلْحَقِ بِالْحَقِ قَائِمٌ   لهُ هِمَّةٌ تفني الزَّوائِدَ والقَنَا * «٣» «الطويل»

لما كان الشاهد من المشاهدة ، لذا نقل الصوفية هذا المعنى من المشاهدة العينية القائمة على الأمور الحسية ، والمعلومة سابقا ، إلى المشاهدة القلبية ، والتي تلقى على الصوفي بلا إرادة أو استعداد مسبق .

الشُّكْر

الشين والكاف والراء أصول أربعة متباينة بعيدة القياس ، فالأول : الشُّكر : الثَّناء على الإنسان بمعروف يُوْلِيكَهُ . ويقال : إن حقيقة الشُّكر : الرِّضا باليسير . ويقولون فرسٌ شكور : إذا كفاه لِسِمَنِهِ العلفُ القليل . والأصل الثاني : الامتلاء والغُزْر في الشيء ، والأصل الثالث : الشَّكير من النبات : وهو الذي ينبت من ساق الشجرة ، والأصل الرابع : الشَّكْر :وهو النكاح* «٤» .
والشُّكْر : عرفان الإحسان ونشره* «٥» .

أما الصوفية ، عندما هجروا دنياهم لآخرتهم ، وخلعوا عن أنفسهم نعيمها ، وتوجهوا إلى الله الذي أعطاهم من أسراره فأرضاهم ، فقنتوا وكبروا ولفضل المنعم شكروا .
فأحمد الرفاعي* ، بعد أن وقف بين يدي الله، ونال من فضله ، تأدب ، وللحق ذكر وعندما سئل عن الشكر أجاب بأنه : « وقوف القلب على جادة الأدب مع المنعم »* «٦» . وأبو سعيد الخراز نظر وتأمل ، وعن مكنون قلبه سبر وقال: الشكر:« الاعتراف للمنعم والإقرار بالربوبية »* «٧» .

«١» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٨٦ .
«٢» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٣ .
«٣» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٦٩ .
«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٢٠٨
«٥» ابن منظور ، (شكر) .
«٦» الرفاعي ، البرهان المؤيد ، ص ٤١ .
«٧» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

أما ابن عربي فيهتم كثيراً بأسماء الله وصفاته ، لما لها من تأثير على سائر الخلق ، ولم يسبقه أحد من الصوفية في هذا الباب ، فصفات الله عنده ماثلة في الوجود ، تتحكم بالأقدار والأفعال ، ومن أجل هذا وجب الشكر لله ، فيقول : الشكر : « هو الثناء على الله بما يكون منه خاصة لصفة هو عليها من حيث ما هو مشكور» *«١» .

نرى التقارب في المعنيين اللغوي والصوفي ، ويدل كلاهما على معنى المجازاة والثناء الجميل ، إلاّ أن المعنى الصوفي قرن الشكر بالله ، وخص به عالم القلوب .

الشّوق

الشين والواو والقاف يدل على تعلُّق الشيء بالشيء . والشّوْق : وهو نزاعُ النّفْس إلى الشيء *«٢» . والشّوْق : نزاع النفس وحركة الهوى *«٣» .

الشوق عند الصوفية يقوم على اشتعال القلب بنار المحبة ولا ينطفئ لهيبها ما دام فيهم عرق ينبض ، فينحل جسدهم ، ويتشتت فكرهم ، ويحتار دليلهم . لذا لم يستقر ذو النون في مكان ، هام على وجهه من شدة الشوق لرؤية الدّيان ، فهو يعرف الشوق بأنه : «أعلى الدرجات ، وأعلى المقامات ، فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقاً لربه ، ورجاء للقائه ، والنظر إليه » *«٤» . وربط السلمي الشوق بالحب والمحبة ، ووصف حرقة القلب ولهيبه ، فيقول الشوق : « وهو انزعاج القلب من غليان موارد المحبة فتهييج الشوق على حسب تهيج الحب ، فمن كانت محبته أتم كان شوقه أغلب وانزعاجه أكثر ، والشوق نار تلتهب في القلب ، وفي شدة سطوات المحبة تظهر على الجوارح منها فترة » *«٥» .

واتخذ الشوق في رسالة القشيري مكانة بين اصطلاحاته ، فيعرفه بأنه : «اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة يكون الشوق » *«٦» .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٦٤ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ٢٢٩ .

«٣» الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ .

«٤» عبد الرزاق القاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، ص ٣١١ .

«٥» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٩ .

«٦» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣٢٩ .

أحمد الرفاعي : هو أحمد محيي الدين أبو العباس ، المعروف بالسيد الكبير أبي العلمين الرفاعي ، درس القرآن الكريم ، ولما يبلغ من العمر سبع سنين ، ولد في قرية حسن في العراق سنة ٥١٢ . كان فقيها ، عالما مقرئا مجودا ، محدثا توفي سنة ٥٧٨ .(البرهان المؤيد ،ص ٥) .

........أما ابن عربي فقد نظر إلى الشوق نظرة خبير مجرب ، فنقله من المعنى المحسوس القائم على الانفعالات إلى المعنى الروحي ، وأظهر الرابطة الناشئة بين المحب والمحبوب ، وحالة الشوق الدائم ، واشتداده كلما زاد القرب ، كشارب ماء البحر يزداد عطشا كلما زاد شربا .

فيقول : الشوق : « هو هبوب القلب إلى غائب ، فإذا ورد سكن . والاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به لا يقدر أن يبلغ غاية وجده فيه ، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه ، فإن الحس لا يفي بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحبوب ، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشا » * «١» .

نلمح من التعاريف السابقة أن المعنى الصوفي ، والذي يدور حول لواعج القلب وأنينه ، قد نقل الشوق من نوازع النفس ورغباتها إلى وله القلوب وهيامها .

الصَّحْو

الصاد والحاء والحرف المعتل ، أصل صحيح يدل على الكشاف شيء . من ذلك الصَّحْو خِلافُ السُّكْر * «٢» . والصَّحو : ذَهَابُ الغَيْم ، والصَّحْو : ارتفاع النهار * «٣» .

أما الصوفية ، فيتعاملون مع السكر والصحو على أنهما مصطلحان متلازمان ، فمهما طال السكر ، فلا بدَّ أن يتبعه صحو ، لأن الصحو جذب الصوفي إلى إنسانيته وإعادة وعيه .

ويوضح القشيري ذلك فيقول : الصحو: « رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة» * «٤» . ولا يخرج السهروردي في تعريفه عن هذا المعنى ، فيصرح بأنه : « العود إلى ترتيب الأفعال »* «٥» .

ويصنف الكلاباذي الحال الذي يواجه السكران بعد صحوه ، فيقول : الصحو : « هو عقب السكر ، وهو أن يميز ، فيعرف المؤلم من الملذ ، فيختار المؤلم موافقة الحق ، ولا يشهد الألم ، بل يجد لذة في المؤلم »* «٦» . والسهروردي ذلك الشيخ الحكيم ، الصائم جل دهره ، يعرفه بأنه : « عودة كل شيء إلى مستقره »«٧» : ويرى الهجويري في الصحو عودة من الفناء إلى البقاء ، فيقول : الصحو : « هو رؤية البقاء في

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٦٣٣ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٣٣٥ .

«٣» ابن منظور (صحا) .

«٤» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٧١ .

«٥» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .

«٦» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

«٧» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٧ .

فناء الصفة » *((١)) .

يقترب ابن عربي في تعريفه للصحو من تعريف الطائفة له من حيث حدوثه بعد زوال الغيبة الناتجة عن السكر ، ولكنه يذكر المسبب لزوال هذه الغيبة ، وهو الوارد القوي ، فيقول : الصحو : « رجوع الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي » *((٢)) . ويصف حال الصاحي بعد سكره عقب تجلي الحق له ، وتعرفه على أسرار بعضها ، يسمح له البوح بها ، والبعض الآخر محذور عليه البوح ، فيقول : معنى الصحو : « أنه ينكشف له حق الله في الأمور التي استفادها في حال سكره ،فيعلم عند صحوه ما ينبغي أن يذاع منها في العموم والخصوص ، وما ينبغي أن يستر »*((٣)) . ويفاضل بين الصاحين من حيث الاتصال والمخاطبة ، مقدما من كان مخاطبا لربه بعد صحوه فيقول : « إن صحو السكر كله أدب وعلم ، والناس فيه متفاضلون تفاضلهم في السكر ، ومن الصاحين من يصحو بربه ، ومنهم من يصحو بنفسه ، والصاحي بربه لا يخاطب في صحوه إلا ربه ، ولا يسمع إلا منه، فلا يقع له عين إلا على ربه في جميع الموجودات » *((٤)) .
ويتجلى هذا المعنى في إحدى قصائده ، إذ يقول :

يظهرُ الحقُّ في صَحْوِهِ   عَيْنَ ما أَثْبَتَه في سكره *((٥)) ((المتدارك)).

اشترك المعنيان اللغوي والصوفي في معنى الصحو ، وهو نقيض السكر ، واختلفا في طبيعة هذا الصحو ، كما اختلفا في طبيعة السكر ، فالصحو خرج عن نطاق المألوف ، فهو عودة الإحساس للجسد عقب انتهاء السياحة في عالم الملكوت .

الصَّمْتُ

الصاد والميم والتاء أصل واحد يدل على إبهام وإغلاق ، من ذلك صمت الرجل : إذا سكت * ((٦)) . والصَّمْتُ : السُّكُوتُ *((٧)) .

أما الصوفية : فالصمت عندهم صفة ملازمة لكل من اتخذ مناجاة الله طريقا له ، لذا روضوا أنفسهم وذللوها لنيل هذا المقام . عظم القشيري الصمت ووقره ،وأجل النطق في موضعه وشرفه ، فيقول : « الصمت سلامة ، وهو الأصل ، وعليه ندامة إذا ورد عنه الزجر ،

((١))الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ٤١٦ .

((٢)) ابن عربي اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٧ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٨ .

((٥)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٣٥٤ .

((٦)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ص ٢٠ .

((٧)) ابن منظور ، (صمت) .

فالواجب أن يعتبر فيه الشرع ، والأمر والنهي والسكوت في وقته صفة الرجال ، كما أن المنطق في موضعه من أشرف الخصال »*«١» .

أما ابن عربي فللصمت عنده معنى آخر، لا يتفق فيه مع سابقيه، فهو يعتبره أحد الأركان التي تهيئ العبد ليكون من الأبدال ، ويحصر الصمت في ظاهر الإنسان دون باطنه ، مع التأكيد على استحالة الصمت، لأن الكل يسبح الله ، فيقول: الصمت: «أحد الأربعة أركان التي بها يكون الرجال والنساء أبدالاً ، وهو مقام مقيد بصفة التزيه، لأنه وصف سلبي ، وحكمه في ظاهر الإنسان، و أما باطنه فلا يصح فيه صمت، فإنه كله ناطق بتسبيح الله فالصمت محال»*«٢» .

وهكذا فإن الصمت في المعنى اللغوي خاص باللّسان دون غيره من الجوارح ، ولكن المعنى الصوفي خرج عن نطاق اللسان ، ليعم القلب ، وكل جوارح الإنسان .

الصّدق

الصاد والدال والقاف : أصل يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره ، من ذلك الصدق خلاف الكَذِب ، سمي بذلك لقوته في نفسه * «٣» . والصِّدْق : ضِد الكَذِب *«٤» .

أما الصوفية فبعد أن أعرضوا عن الأوصاف الذميمة ، والأخلاق الرديئة ، واتصفوا بكل ما يبعدهم عن ظلمات الأغيار ، وينقلهم إلى مقامات الأنوار ، عرفوا الصدق بأنه: « عماد الأمر وبه تمامه ، وفيه نظامه ، وهو التالي درجة للنبوة *«٥» . ويدعو القشيري إلى قول الحق ، لأن الصدق في موطنه شرارة الاحتراق ، فيقول : الصدق : « القول بالحق في مواطن الهلكة »*«٦» .

أما ابن عربي ، فينظر إلى الصدق على إطلاقه في مجال العقيدة ، خلافاً لسابقيه الذين نظروا إليه نظرة محددة ، فقيّده بعضهم بقول الحق ، وآخرون اعتبروه مرتبة تلي درجة النبوة دون توضيح أو تفسير ، فيقول : الصدق : « شدة وصلابة في الدين ، والغيرة لله من أحواله ولصاحبه المتحقق به الفعل بالهمة ، وهو قوة الإيمان »*«٧» .

«١» القشيري ، كشف المحجوب ، ص ١٢٠ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٣٢٤ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٣٣٩ .

«٤» الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، ج٣ ، ص ٢٥٢ .

«٥» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

«٦» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٢٠.

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٠١ .

وهكذا نجد ابن عربي قد غلف الدين بقوة الإيمان القائمة على الصدق . لقد ارتشف المعنيان اللغوي والصوفي من منبع واحد ، يقوم على المعنى العام ، إلا أن الصوفية يقدسون الصدق ويعظمونه ، ويجعلونه ركيزة كل أمر .

الصَّبْر

الصاد والباء والراء أصول ثلاثة : الأول : الحبس ، والثاني : أعالي الشيء ، والثالث : جنس من الحجارة «(١)» . والصَّبْر : نقيض الجَزَع «(٢)» .

أما الصوفية فهم دائمو النظر والتأمل ، تسبح أرواحهم في الآفاق ، يمكثون الساعات الطوال ، شاردي الذهن ، غائبين عن الأغيار ، محتسبين صابرين ، ينتظرون الفتح من واهب الأسرار .

نادى القشيري بالصبر لرفع الستر ، فقال : الصبر : «انتظار الفرج من الله ،وهو أفضل الخدمة وأعلاها »«(٣)» : ويطالب السلمي بالصبر على البلاء لاجتياز الامتحان ، فيقول: الصبر : «تلقي البلاء بالرحب »«(٤)» .أما أحمد الرفاعي، يرى أنه :« إيقاف القلب عند حكم الرب »«(٥)» .

لقد انحصر الصبر عند الطائفة على تحمل البلاء ، وقبول حكم الله وإرادته . أما ابن عربي،فقد ابتعد عن المعنى المألوف، وركز على القدرة لتحمل تجليات الأنوار بالمكاشفة، فقال : الصبر: « هو أن يصير العبد في مقام القلب مع سطوات تجليات صفات الجلال بالمكاشفة » «(٦)» .

أما في باب الطاعات فيرى أن الطاعة واجبة على العبد في كل وقت، وذلك بإذلال النفس وإجبارها على ذلك من أجل إرضاء الله ونيل جزائه، فيقول:الصبر: « حبس النفس مع الله على طاعته من غير توقيت،فجعل الله جزاء الصابرين على ذلك من غير توقيت»«(٧)» .

نلاحظ من التعاريف السابقة ، أن الصبر في المعنى الصوفي لم يقتصر على الحبس بأنواعه المألوفة ، بل أصبح يعني عدم تذمر العبد من البلاء ، والإقرار بحكم الله .

الطَّوَالِع

الطاء واللام والعين ،أصل واحد ،يدل على ظهور وبروز

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١ .

«(٢)» ابن منظور (صبر) .

«(٣)» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ .

«(٤)» السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٤٢٨ .

«(٥)» الرفاعي ، البرهان المؤيد ، ص ١٠٠ .

«(٦)» ابن عربي ، فصوص ابن عربي ، ج١ ، ص ١٤٣ .

«(٧)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٠ .

فالطُّلاَّع: ما طلعت عليه الشمس من الأرض . والطَّلْع : طَلْع النَّخلة : وهو الذي يكون في جوفه الكافُور » *« ١ » . والطَّالِعَة من الإبل ونحوها : أولها وجمعها طَوَالِع *« ٢ » .

أما الصوفية، فهم يعلمون أن مدى رؤية العين محدود، وقدرة العقل على كشف المحجوب مسدود ، فهذا العلم من الله مرفود ، ولفظ الطوالع قوت القلوب . يركز الهجويري عين البصيرة على نور الحقيقة ، فيقول : الطوالع : « طلوع أنوار المعارف على القلب » « ٣ » . ويقرن القشيري الطوالع باللوائح واللوامع . والطَّوالع عنده : « أبقى منها وقتاً ، وأقوى سلطاناً وأدوم مكثاً ، وأذهب للظلمة ، وأنفى للتهمة ، لكنها موقوفة على خطر الأفول ، ليست برفيعة الأوج ، ولا بدائمة المكث وأوقات حصولها وشيكة الارتحال ، وأحوال أفولها طويلة الأذيال »*« ٤ » .

ونظر ابن عربي في هذا الاصطلاح نظرة جديدة رافضاً تقييده له والذي كان يقوم على اعتبار أن الطوالع هي أنوار ترد على القلب ، دون تحديد لطبيعة هذه الأنوار . فأورد وصفاً أخاذا ، يتلهف القلب لسماعه وصاغه شعراً ليزيده إشراقاً ، فيقول :

بيضٌ أوَانِسٌ كالشُّموسِ طَوَالِعٌ   عِينٌ كريماتٌ عقائلُ خُيدُ *« ٥ » « الكامل » .

ويتبع هذا البيت بما فسر به الاصطلاح فيقول : الطوالع : « المستشرفات على القلوب الطالبة لها المتشوقة لنزولها عليها ، وظهور أنوارها فيها » *« ٦ » . وميز بين أنواع عدة من الأنوار ، وأوضح أن أجلها هو النور الإلهي الذي يضمحل أمامه النور الفكري ، فيقول : الطوالع : « هي أنوار التوحيد ، تطلع على قلوب العارفين ، فتطمس سائر الأنوار وهذه أنوار الأدلة النظرية ، لا أنوار الأدلة الكشفية النبوية ، فالطوالع تطمس أنوار الكشف»*« ٧ » .

نلاحظ أن الاستخدام اللغوي لهذا اللفظ يطلق على بعض الأمور التي في مجال رؤية العين أمّا المعنى الصوفي فينم عن ظهور الأنوار الخفية .

العِلْم

اللام والميم أصل واحد ، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ، من ذلك العلامة وهي

« ١ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٦ .

« ٢ » المعجم الوسيط ، (طلع) .

« ٣ » الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨ .

« ٤ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٧ .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

« ٦ » ابن عربي، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

« ٧ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٣١ .

معروفة*«١» . والعلم : نقيض الجهل *«٢» .

أما الصوفية فالعلم عندهم لدني ، لا يكون بالدرس والتحصيل ، بل نور يلقى في القلوب فأبو علي الثقفي *يرى أن العلم : «حياة القلب من الجهل، ونور العين من الظلمة»*«٣» .

ويقصد بذلك أن القلب الجاهل بعلوم الرسوم ، هو القلب القادر على استيعاب العلم اللدني .

ويعرف أحدهم العلم ، بعد أن يربط بين العقل والإرادة ، فيقول : «العلم مصدر أحاسيس مرتبطة بين العقل والإرادة، ينتج منها الإنتاج الفكري، سواء كان جديداً من بيانه وأبوابه»*«٤» .

نلاحظ أن الصوفية قبل ابن عربي عالجوا العلم بصورة سطحية ، اعتمدوا فيها على الطريقة التي يمكن فيها الحصول عليه ، ويُستشف من تعريفهم له ، أنه ينبع من القلب ، ووقفوا عند ذلك دون توضيح ، إلاّ أن ابن عربي كان أكثر تلميحاً وأوسع إدراكاً ، حيث أظهر مصدره وبين أن منبعه هو الأسماء الإلهية ،فيقول : العلم : «هو عين الصدر ، واستمدادها من الأسماء الإلهية التي أعطتها أعيان ممكنات العلوم» *«٥» ولم يكتف بذلك ، بل ربط العلوم بالوجود على إطلاقه ، وأظهر أن هذا الوجود فيه قبضة من قبضات الرحمن ، فيقول : « العلم وجود ، والوجود لله »*«٦» . وينطلق في خياله ، ويتعرض لمادة ذلك العلم ، ليرى أنها صفة موجودة في نفسها أو معدومة . فيقول : العلم : « هو تحصيل القلب أمراً ما ، على حد ما هو عليه ذلك في نفسه ، معدوماً كان ذلك الأمر أو موجودا »*«٧» . وبعد أن طاف في عوالم فكره ، استدرك فجعل العلم : «حقيقة في النفس تتعلق بالمعلوم والموجود على حقيقته التي عليها »*«٨» .ثم يعرج على ناقلي هذا العلم فيقول: العلم :«روح تنزل به الملائكة على قلوب عباد الله وتلقيه وتوحي به من غير واسطة »*«٩» . ويضيف قائلاً : العلم: « يشير إلى معرفة من جهة الدليل ليجمع بين ما يستقل العقل بإدراكه وبين ما لا يستقل بإدراكه ، فيكون ممن أوتي الجوامع»*«١٠»

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ١٠٩ .

«٢» ابن منظور ، (علم) .

«٣» السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٦٤ .

«٤» صلاح ـ عزام ـ أقطاب التصوف الإسلامي ـ القاهرة ـ مؤسسة دار الشعب ـ ط ـ ١٩٨٦ م ـ ص ٨٩٨ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ١٦ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣١٠ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٢٧١ .

«٨» ابن عربي ـ محيي الدين ـ إنشاء الدوائر ـ بغداد ـ مكتبة المثنى ـ ط ـ ١٩١٩ م ص ١٠ .

«٩» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ١١٤ .

«١٠» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٤٨ .

أبو علي الثقفي : هو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي ، توفي سنة ٣٢٨ / ٩٤٠ م ، إمام وقته ، صحب أبا حفص وحمدون القصار ، وبه ظهر التصوف بنيسابور . (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠٢) .

خرج المعنى الصوفي عن نطاق المألوف ، فالعلم عندهم هو العلم المجرد من المعنى والخالي من المعاملة ، ويسمون العالم به عالما ومن يكون عالما بمعنى الشيء وحقيقته ، يسمونه عارفا ، لذلك فإنهم حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء . وهذا يبدو للعوام منكرا ، وليس المراد ذمهم بحصول العلم ، بل بذمهم بترك المعاملة ، لأن العلم قائم بنفسه ، والعارف قائم بربه .

العَقْل

العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد ، يدل على حبسة في الشيء ، أو ما يقارب الحبسة من ذلك العقل ، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل والعقل : الدية ، والعقل في الرجلين : اصطكاك الرُّكبتين «(١)» . وقيل العَقْل مأخوذ من عِقَال البعير ، وعقل البعير : ربطه لصاحبه عاقل «(٢)» . والعَقْل : التَّثَبت في الأمر «(٣)» .

أما الصوفية فلم يلغوا العقل من قاموسهم ، بل ظل لفظا يتداولونه ، وإن كان معناه ، قد خرج عن المعنى المألوف ، فالغزالي يعرفه قائلا : « قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب »«(٤)» .

وقد لعب العقل في كتابات ابن عربي دورا كبيرا في تشكيل تصوره له . مما أدى إلى خروجه عن المفهوم العام عند الصوفية ، والذي اقتصر لديهم على صفة العلم في القلب . فلقد أوجد ابن عربي علاقة قوية تربط العقل بالروح ، إذ ينبعث المدد النوراني ليحدث الإلهام ، فيقول: العقل : « هو الوجه الذي يلي الروح من القلب ، وهو موضع منور بنور الروح ، وهو الباعث على الخير والمطرق لإلهام الملك » «(٥)» : وقسم العقول إلى أصناف متعددة منها العقل المحيط ، والذي يشمل جميع العقول ، ويفيض عليها بحسب استعداده . وهذا العقل في نظره : « هو العقل الكلي الجامع لكمالات جميع العقول ، وذلك إنما يكون بظهوره تعالى في مظهره المحمدي ، بجميع صفاته ، المفيض بها على جميع الخلائق على اختلاف استعدادهم ، وذلك الظهور هو تكثير الخير وتزايده ، الذي لم يكن أزيد ولا أكثر منه» «(٦)» . ويضيف قائلا : العقل الأول: « أول موجود جعل سببا لكل إمداد إلهي في الوجود» «(٧)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٦٩ .

«(٢)» التنوجي ـ محمد ـ بيروت ـ دار الكتاب العلمية ـ ط١ ـ ١٩٩٣ م ـ المعجم المفصل ـ ص ٦٥١ .

«(٣)» ابن منظور (عقل) .

«(٤)» الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٣ ، ص ٦ .

«(٥)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٣٩٧ .

«(٦)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٧٦ .

«(٧)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ١٩٠ .

وهكذا نرى ان المعنى الصوفي للعقل ، قد تعدى المعنى اللغوي ، _ والذي يعني العضو الذي نعقل به ، سواء كان الدماغ أو القلب _ ليعبر عن صفة العلم الذي محله القلب .

العَارِف

العين والراء والفاء أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض والآخر على السكون والطمأنينة . فالأول العرف : عُرْف الفرس . وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه والأصل الآخر المَعْرِفَة والعِرفان . والعَرْف: هي الرائحة الطيبة *«١» . والعرفان : العلم . ورجل عروف وعَرُوفة : عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحداً رآه مرة *«٢» . والعَارِف : المُدْرِك بحاسة من حواسه *«٣» .

أما الصوفية فهم يرون بأنه إذا تجلت أنوار بهجة الحضرة ، أبت أن يطلع عليها إلا المؤمن الأمين على سرها ، لاتصاله بالأدب مع الكتمان ، ليسمى العارف الولهان ، فابن سينا ذلك الفيلسوف المتصوف يعرف العارف بأنه : «المتعرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما شروق نور الحق في سره» *«٤» . وأحمد الرفاعي الذي سعى إلى الكمال ، فحصل له القال *والحال ، وتجلت له أسرار الكائنات ، ففهم منها الإشارات ، فسطرها ببضع عبارات فقال : العارف : «هو من لا يخلو ظاهره من بوارق الشريعة ، وباطنه من نيران المحبة ، يقف مع الأمر ، ولا ينحرف عن الطريق، وقلبه يتقلب على جمر الوجد ، وجده إيمان ، وولوله إذعان» *«٥» . أما أبو بكر الكلاباذي والذي كان دليل وجداله ،وورود المعارف عليه، يعرفه قائلا :العارف :«هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحققت معرفته بما من الله، وصح رجوعه من الأشياء إلى الله» *«٦»

وقفز ابن عربي على المفهوم التقليدي وتخطاه _ والذي حدده بعضهم بالعارف بفكره على عالم الغيب ، والبعض الآخر لم يذكر مصدر هذه المعرفة _ ورأى أن العارف ، كل من كشف له عن عالم الملك والملكوت ، فيرى الله في كل شيء . فيقول : العارف : «من يرى الحق

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٢٨١ .

«٢» ابن منظور (عرف) .

«٣» المعجم الوسيط (عرف) .

«٤» ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، ج٣ ، ص ٢٢٥ .

«٥» أحمد الرفاعي ، البرهان المؤيد ، ص ٤٣ .

«٦» أبو بكر الكلاباذي ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

*القال (علم القال) يطلق على بعض العلوم الدينية ، كالفقه، وعلم الكلام ، والجدل .

ـأي الله تعالى ـ في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء » [1] .

وهكذا نرى أن المعنى الصوفي لهذا اللفظ ، قد نقله من المعنى العام والذي يعني العالم. بالأمور الدنيوية ، إلى العارف لحقيقة المعرفة ، والتي تقوم على الكشاف يوجب رفع الغطاء عن الذي استتر وتغطى .

العُبُودِيَّة

العين والباء والدال أصلان صحيحان كأنهما متضادان ، الأول يدل على لين وذل ، والآخر على شِدَة وغِلَظ ، فالأول :العَبْد ، وهو المملوك. والأصل الآخر : العُبُدة : وهي القُوة والصَّلابة [2] . والعُبودِيَّة : خلاف الحُرِّية [3] .

أما الصوفية فالعبودية عندهم فناء أوصاف الشاهد بالمشهود ، والتلاف المحب والمحبوب . لذا احتضنوها وأصبحت لهم مطلبا . فأحمد الرفاعي يقول : العبودية : «ترك الدنيا ، وترك الدعوى ، واحتمال البلوى ، وحب المولى »[4] . ويدعو ذو النون المصري إلى التذلل للحق ، ومحو الحول والقوة في العبادة فيقول : العبودية : « أن تكون عبده في كل حال كما أنه ربك في كل حال » [5] .

أما ابن عربي فأجمل في تعريفه أمورا لم يتطرق إليها سابقوه فاختار ألفاظا تدل على التعميم كنفي الاختيار ، وتحكم الأقدار ، فيقول : العبودية : « هي ترك الاختيار وعدم منازعة الأقدار » [6] . ولم يقف عند ذلك بل ميز بينها وبين العبودة ، واعتبرها صفة إنسانية وليست بنعت إلهي . فيقول :العبودية : « نسب إلى العبودة ، والعبودة مخلصة من غير نسب إلى الله ولا إلى نفسها ، لأنه لا يقبل النسب إليه ، ولذلك لم تجئ بياء النسب ، فأذل الأذلاء من ينتسب إلى ذليل على جهة الافتقار به ، فمقام العبودية مقام الذلة والافتقار وليس بنعت إلهي » [7] .

الغيبة

الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون [8] . والغيب كل

((1)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج1 ، ص ١٩٢ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٢٠٦ .

((٣)) ابن منظور (عبد) .

((٤)) الرفاعي ، البرهان المؤيد ، ص ٤٣ .

((٥)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

((٦)) الخراز ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٨٥ .

((٨)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

غاب عنك ، يقال غاب غيبا وغيبة ، وغيوبة وغيابا : خلاف شهد وحضر »(١)» .

أما الصوفية ، فيجدون بقاءهم عند العودة من فنائهم ، حيث تتلاشى الحدود ، وتفنى المعالم ويتحررون من قيودهم بعد أن يتجردوا من صفاتهم البشرية . وأطلقوا على ذلك لفظ الغيبة يتناول القشيري نوعا من الغيبة ، وهي غيبة السائل عن رسوم العلم بشهود الحال أو المقام .

فيقول : الغيبة : « هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه ، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب »(٢)» . أما الكلاباذي ، فيعرفها بأنها : « أن يغيب عن حظوظ نفسه ، فلا يراها وهي قائمة معه موجودة فيه غير أنه غائب عنها بشهود ما للحق»(٣)» .

ويستعرض ابن عربي تعريف القوم للغيبة قائلا : « الغيبة عند القوم : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل القلب بما يرد عليه، ولا تكون الغيبة إلا عن تجل إلهي»(٤)» . ولم يقف عند هذا المعنى بل تعداه ، بتصنيف أهل الله في الغيبة إلى طبقات منها غيبة العارفين ، وغيبة من دونهم ، وغيبة الأكابر ، وذكر صفات كل طبقة منهم ، فيقول : «أهل الله في الغيبة على طبقات ، غيبة العارفين : غيبة بحق عن حق ، وغيبة من دونهم من أهل الله : غيبة بحق عن خلق ، وغيبة الأكابر من العلماء بالله : غيبة بخلق عن خلق »(٥)» .

نرى من التعاريف السابقة ، التحول الذي طرأ على المعنى اللغوي للغيبة ، والذي يعني الاستتار والتواري والفقد لما هو محسوس ومدرك للعين أو لوعي الإنسان ، ليصبح معنى يدل على الأحوال الخاصة بالقلب ، حيث يكون العبد حاضرا برمته ، فاقدا الإحساس لنفسه ، ولمن حوله مشغولا بشهوده للحق .

الغَيْرَة

الغين والياء والراء : أصلان صحيحان، يدل أحدهما على صلاح وإصلاح ومنفعة والآخر على اختلاف شيئين . فالأول : الغِيَرة :وهي المِيرَة بها صلاح العِيال . والغَيْرة : غَيْرَة الرجل على أهله . أمّا الأصل الآخر: هذا الشيء غيرُ ذاك ، أي :هو سِواه وخلافه. والدية تسمى الغِيَر »(٦)»

»(١)» ابن منظور (غيب) .

»(٢)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

»(٣)» ابو بكر محمد الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص 118 .

»(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٢٠ .

»(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٢١ .

»(٦)»ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٠٤ .

أما الصوفية ، ونتيجة لوصف الحق نفسه بالغيرة ، قاموا بتفسير ذلك فقالوا : الغيرة : « كراهية مشاركة الآخرين ، فإذا وصف الحق سبحانه بالغيرة فمعناه : «أنه لا يرضى بمشاركة غيره معه ، فيما هو حق له من طاعة عبده »«(١)» .

وعندما تناول ابن عربي الغيرة لم يقتصرها على غيرة الله على عبده ، كما فعل سابقوه بل أضاف إليها أنواعا أخرى، بعضها يختص بكتمان الأسرار، فيقول : الغيرة :« هي غيرة في الحق لتعدي الحدود ، وغيرة تطلق بكتمان الأسرار والسرائر ، وغيرة الحق ضنته على أوليائه ، وهم الضنائن أصحاب الهمم »«(٢)» . ثم يتطرق في تعريف آخر إلى ذكر سبب الكتمان ، وهو الخوف من عدم تقدير ذلك السر حق قدره من قبل من ليس أهلا لذلك.فيقول:« كتمان ما ينبغي أن يكتم لعدم احترامه لو ظهر عند من لا يقدر قدره كما قال تعالى : «وما قدروا الله حق قدره» «(٣)» فمن الغيرة ستر مثل هذا ، ومن الغيرة الإلهية ستر لضنائنه من أهل الخصوص في كنف صونه،فلا يعرفون ذلك رحمة بالخلق »*«(٤)» .كما ويميز بين الغيرة الإلهية والغيرة النفسية فيقول : الغيرة : «هي ما يجده الغيور من اختلاف الأمر عليه في نفسه عند وقوع ما لا يرضي الله سواء وقع ذلك منه أو من غيره ، بل من هذه صفته ، هو معصوم ، فإن من وقع منه ما يوجب الغيرة لا يغار ، وإذا رأى ذلك من الغير أدركته الغيرة ، فليس بغيرة حقيقية إلهية ، وإنما غيرة نفسية لا قربة فيها إلى الله تعالى »«(٥)» .

وهكذا خرجت الغيرة عن المعنى الشائع لها بين العامة ، لتأخذ معنى خاصا ، لا يستخدم إلا لله وبالله فالغيرة هي غيرة الله على عبده ، لذكره غيره، وغيرة العبد للحق ، وهو أن لا يجعل شيئا من أحواله وأنفاسه لغير الحق تعالى .

الفَنَاء

الفاء والنون والحرف المعتل : هذا الباب لا تنقاس كَلِمُه ، ولم يبن على قياس معلوم ومنه الفِنَاء : ما امتد مع الدار من جوانبها *«(٦)» . والفَنَاء : نقيض البقاء. ويقال للشيخ الهرم : الفاني «(٧)»* .

«(١)» القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٥٥.

«(٢)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣٢ .

«(٣)» سورة الأنعام ، آية ٩١ .

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٤٤ .

«(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣٦ .

«(٦)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٨٦ .

«(٧)» ابن منظور (فني) .

أما الصوفية فيرون أن الفناء محو واضمحلال وطهارة للنفس من الدنس وإذا غلب الفناء، لا ترى الأكوان إلا كالخيل في حضرة المثال . تذوق الكلاباذي هذا الحال ، إذ خرج من عالمه المحسوس إلى عالم المثال ، فلما عاد إلى البقاء ، قال : الفناء : « هو أن يفنى عنه حظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك الحظ، ويسقط عنه التمييز فناء عن الأشياء شغلا بما فني به »*«١» .
أما القشيري فيرى أن الفناء : « سقوط الأوصاف المذمومة »*«٢» .

أما ابن عربي ، فجل اصطلاحاته في التصوف ترجع في معناها إلى الفناء ، وهو نهج يرى فيه أن بإمكان العبد العودة إلى منبعه الذي انبثق منه ، ذلك لأن الفرع يرجع إلى أصله ، سواء كان الرجع في فترة الحياة القصيرة أو بعد الموت . وهكذا لم يحالف الحظ أي صوفي كما حالف ابن عربي في شرح الفناء . إذ يعرفه ، فيقول : « إفن ما أضيف إليك ، تبق بما أضيف إليه ، لأنه فان ، والإضافة إليك إضافة فان إلى فان ، فهي فناء مطلق »*«٣» . ويتبين مبدأ الوحدة بشكل أكثر وضوحا وتصريحا من سابقيه ، فيقول : الفناء : « إذا زال عنك هواك : يكشف لك عن الوحدانية ، فتتحقق أنه هو ، لا أنت »«٤» . ويشرح الطريقة للوصول إلى الفناء والقائمة على التخلص من الهوى والإرادة بالحكمة والعلم ، فيقول : الفناء : « إذا أفناك عن هواك بالحكمة ، وعن إرادتك بالعلم ، صرت عبدا لا هوى ولا إرادة ، فحينئذ يكشف لك فتضمحل العبودية في الوحدانية ، فيفنى العبد ، ويبقى الرب ـ عز وجل ـ »*«٥» . ويدعو أيضا إلى تركيز الذهن واستحضار لفظ الجلالة ـ الله ـ واستبعاد ما سواه ، فيقول : الفناء : « تركز وحشد النشاط الذهني على فكرة واحدة ، هي الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعوري حضور كل هذه الكائنات المخلوقة »*«٦» . ثم يصف الحالة التي يصبح عليها العبد في حالة الفناء ، فيقول : « هو رؤية العبد للحق أو تخيله ، فيفنى فيه عند مشاهدته

«١» الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١٢٣ .
«٢» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٧ .
«٣» ابن عربي ـ محي الدين ـ الحكم الحاتمية ـ القاهرة ـ م عالم الفكر ـ ط١ ـ ١٩٨٧ م ، ص ٦ .
«٤» داود ، المرجع السابق ، ص ١٩٨ .
«٥» داود ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ .
«٦» بلاثيوس ـ أسين ـ ابن عربي ، حياته ومذهبه ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ وكالة المطبوعات ـ بيروت ـ دار القلم ـ ١٩٧٩ م ـ ص ٢٢٣ .

لأنه على صورته ، فيقابله بذاته كلها أو بجميع أجزائه ، فإذا شاهده فني فيه عند مشاهدته ، لأنه على صورته ، فيقابله بذاته ، فما بقي منه جزء يصحو حتى يعقل به ما فني منه فيه »«(١)» .

ولا يفوته التصنيف والمقارنة بين الأنواع المختلفة للفناء ، إذ يفرعه إلى الفناء الظاهري ، والفناء الباطني ويعرف كلاً منهما قائلاً : الفناء الظاهري :«هو أن يتجلى الحق بطريق الأفعال، ويسلب عن العبد أبصاره فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلاّ بالحق» «(٢)». ويعرف الفناء الباطني بأنه:« أن ينكشف الحق بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، ويستولي على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له هاجس، ولا وسواس»«(٣)» . ولم ينس ابن عربي التفاوت بين الفانين، فذكر درجات الفناء الثلاث وعرفها تعريفاً جامعاً مانعاً، فقال : درجات الفناء : التخلق : « إذا فني الصوفي في صفات البشرية، وتخلق بصفات الألوهية سمي تخلقاً »«(٤)» . أما التحقيق فإنه :« إذا فني الصوفي عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق سمي ذلك تحققاً »«(٥)» . وعرف التعلق قائلا : « إذا بقي الصوفي بعد الفناء، وعرف أن لا وجود له، ولا قوام إلاّ بالله ، وحصل مقام القرب الدائم منه سمي ذلك تعلقاً »«(٦)» .

وخلاصة القول أن الفناء على ثلاث درجات ، الدرجة الأولى : فناء المعرفة في المعروف : وهو الفناء علماً أي تصحيح ما كان يعرفه علماً مما عرفه عن التحقيق ، والدرجة الثانية : فناء شهود الطلب لإسقاطه ، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها ، وفناء شهود العيان لإسقاطه ، والدرجة الثالثة :الفناء عن شهود الفناء وهو الفناء حقا .

الفِرَاسَة

الفاء والراء والسين ، أصيل يدل على وطءِ الشيء ودقّه . يقولون : فَرَس عنقه : إذا دقّها . ومن الباب التّفرُّس في الشيء : كإصابة النظر فيه «(٧)» . والفِراسة بكسر الفاء : في النظر والتثبت والتأمل للشيء والبصر به ، والفَراسة بالفتح : العلم بركوب الخيل «(٨)» .

أما الصوفية فقد نظروا في آيات القرآن ، وأحاديث الرسول ، فوجدوا فيها ما يشير إلى

«(١)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢٠٩ .

«(٢)» ابن عربي تحفة السفرة ، ص ١٣٥ .

«(٣)» الجزار ، المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

«(٤)» عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

«(٥)» عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

«(٦)» عبد الباري ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .

«(٧)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٨٦ .

«(٨)» ابن منظور ، (فرس) .

قدرة المؤمن على أن يشهد الأشياء من حيث ما يشهده الله إياها ، وأطلقوا عليها لفظ الفِرَاسَة . واستدوا في ذلك إلى قول الله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين »*((١)) . إذ يرى القشيري أن الفراسة خاطر قلبي يقذفه الله في قلب المؤمن ، فيقول : الفراسة : « خاطر يهجم على القلب لينفي ما يضاده ، وله على القلب حكم »*((٢)) . أما الكتاني *، فيقول : الفراسة : « مكاشفة اليقين ، ومعاينة الغيب ، وهي من مقامات الإيمان »*((٣)) .

ونظر ابن عربي إلى الفراسة نظرة خبير مجرب، وطرحها للدرس والبحث بأسلوب جديد فاعتبرها في أحد أشكالها ،المتعددة نوراً من عند الله يقذفه في قلب عبده، فيقول : الفراسة : « نور من أنوار الله عز وجل، يهدي به عباده »*((٤)) . وأضاف أن الفراسة متنوعة الأشكال ، لكل منها صفات خاصة يمتاز بها أفراد مميزون ، فمنها الفراسة الحكمية : وهي فراسة قد لا تصدق لأنها تقوم على الفكر والتجربة، ويعرفها ، قائلاً : الفراسة الحكمية : « من المعارف الفكرية والعلوم النظرية والأحكام التجريبية، وهي موقوفة على التجربة والعادة، وقد لا تصدق »*((٥)) . أما الفراسة الشرعية ، والتي لا تعطي إلا الحقائق ، لأنها نور من عند الله ودرجة من أعلى درجات المكاشفة ، ويعرفها بأنها : «أعلى درجات المكاشفة ، ذلك أن لها علامات في الحس ، بينها وبين عالم الغيب ارتباط ، وهذا علم موقوف على الذوق ، ولا سبيل إلى تكذيبه ، فإنه نور الله تعالى ، فلا يعطي إلاّ الحقائق »*((٦)) . أما الفراسة الطبيعية والتي بواسطتها يستطيع أن يفرق بين الأفراد من حيث الذكاء فيقول : الفراسة الطبيعية : « هي التي تعطي معرفة المعتدل في جميع أفعاله وأقواله وحركاته وسكناته ، ومعرفة المنحرف في ذلك كله، فيعرفه بالنظر في أعضائه ونشأة كل عضو بين الأخرق والعاقل والذكي والفطن »* ((٧)) .ثم يتعرض للفراسة الإيمانية ويعتبرها نورا إلهياً يقذف في قلب المؤمن ، فيعرفها بأنها : « نور إلهي يعطاه المؤمن لعين البصيرة، يكون كالنور لعين البصر »*((٨)) . وينهي حديثه بالفراسة الإلهية ،والتي يعتبرها بأنها «نور

((١)) سورة الحجر ، آية ٧٥ .

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

((٤)) ابن عربي ـ محي الدين ـ التدبيرات الإلهية ـ بغداد ـ مكتبة المثنى ـ ط ـ ١٩١٩ م ـ ص ١٩٢ .

((٥)) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية، ص ١٧٣ .

((٦)) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١٧٣ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٢٦ .

((٨)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٢٦ .

الكتاني : هو أبو بكر محمد بن علي الكتاني ، توفي سنة ٣٢٢ هجري. بغدادي الأصل ،صحب الجنيد والخراز والنوري ، وجاور بمكة المكرمة ، إلى أن مات (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٢٧) .

ألهي في عين بصيرة المؤمن ، يعرف به ، إذ يكشف له ما وقع من التفرس فيه ، أو ما يقع منه ، أو ما يؤول إليه أمره » «١» .

خلاصة القول : فإن الفراسة في المفهوم الصوفي ، وهبية وإلهامية يقذفها الله في القلوب ، بينما الفراسة في المعنى اللغوي ، فراسة مألوفة تعرف بقرائن الأحوال .

الفُتُوَّة

الفاء والتاء والحرف المعتل ، أصلان : أحدهما يدل على طَرَاوةٍ وجِدَّة ، والآخر على تبين حكم «٢» . والفتى : وهو الشاب من كل شيء ، والاسم من جميع ذلك الفتوة «٣» .

أما الصوفية ، فيرى بعضهم أن استخدام لفظ الفتوة يرجع إلى قول الله تعالى في كتابه العزيز : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » «٤» وأول من استخدم هذا اللفظ كاصطلاح صوفي هو عبد الرحمن السلمي ، إذ يعرفه بأنه : « استواء السر والعلانية في جميع الأفعال والأقوال ، مع ترك الافتخار بالأعمال وحفظ مراعاة الدين ومتابعة السنة ، واتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه » «٥» . وعندما سئل الجنيد عن الفتوة ، وكان يحث على البذل والعطاء ، قال : الفتوة : « كف الأذى وبذل الندى » «٦» . ويقول آخر: الفتوة : « الصفح عن عثرات الإخوان » «٧» .

وعالج ابن عربي الفتوة بطريقة تختلف عن الذين سبقوه من الصوفية ، حيث ركزوا على الصفات التي يجب أن يتصف بها صاحب الفتوة من بذل وعطاء ، وتطبيق للشريعة . في حين اعتبرها ابن عربي صفة إلهية يمتاز بها خالق الكون بخلقه لنا، وبإيداع المعرفة فينا، فيقول : الفتوة : « إظهار الآلاء والمنن، وستر المنة والامتنان ، كما قال :« لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » تخلقا إلهيا، فإنه سبحانه تصدق علينا بالوجود والمعرفة به ، وما من علينا بذلك» «٨» . وعندما تعرض ابن عربي للصفات البشرية، دعا إلى نبذ العقل والتمسك بالفتوة، إذ يقول :الفتوة : «أن يؤثر الإنسان العلم المشروع الوارد من الله على ألسنة الرسل على هوى نفسه ، وعلى أدلة عقله

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٢٥ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٨٦ .

«٣» ابن منظور ، (فتا)

«٤» سورة الكهف ، آية ١٣

«٥» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ٣٢٩ .

«٦» سرور ، أعلام التصوف الإسلامي ، ص ٣٨ .

«٧» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

«٨» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤١٢ .

وما حكم به فكره ونظره، فيكون بين يدي العلم المشروع ، كالميت بين يدي الغاسل »*«١» .
ثم يعود ويظهر الطريق الذي يجب أن يسلكه الفتى بحق الغير ، منصاعا لأمر ربه ، لا لأمر نفسه ، فيقول : الفتوة : « العمل في حق الغير إيثارا على نفسه ، والفتى هو الماشي في الأمور بأمر غيره ، لا بأمر نفسه ، وفي حق غيره ، لا حق نفسه ، لكن بأمر ربه ، فهما طرفان ، أحدهما يسوغ وهو المشي في الأمور عن أمر الله ، والشطر الآخر يسوغ في كل موطن »*«٢» .

نلاحظ من خلال أقوال كثير من الصوفية ، التوسع في المعنى اللغوي ، حيث أضافوه للسخاء والسماحة ، والتواضع وترك الافتخار بالأعمال والتمسك بالقرآن والسنة .

الفَقْر

الفاء والقاف والراء أصل صحيح يدل على الفراج في شيء من عضو أو غير ذلك .
ومن ذلك ، الفقار للظهر . والفقير :المكسور فقار الظهر . وقيل: منه اشتق اسم الفقير ، وكأنه مكسور فقار الظهر من ذلته ومسكنته *«٣» . والفقر : نقيض الغنى ، والفقر : الحاجة *«٤» .

أما الصوفية ، فالفقر سمة من سماتهم التي يتصفون بها ، فيقول أحدهم :

ما لِذَةُ العيشِ إلاّ صحبة الفُقَرَا ... هم السلاطينُ والساداتُ والأُمَرَا «٥» «البسط» .

دعا السلمي إلى ترك كل ما في اليد ، والتوجه إلى مسبب الأسباب ، فيقول : الفقر : « الخلو من جميع الأسباب في مشاهدة المسبب ، ويكون ذلك حال الاستغفار به عمن سواه »*«٦» .
وعندما سئل يحيى بن معاذ عن الفقر قال : « حقيقته أن لا تستغني إلا بالله تعالى ، ورسمه عدم الأسباب كلها »*«٧» . وعندما سئل رويم عن الفقر ، قال : الفقر : «عدم كل موجود ، ويكون دخوله في الأشياء لغيره لا له »*«٨» .

ونظر ابن عربي إلى الفقر نظرة أكثر شمولية من سابقيه ، فهو يعتبره صفة ملازمة لبني البشر ، وذلك للتمييز بين الخالق والمخلوق . فالفقر سمة كل موجود ، والتنزيه خاص بالرب المعبود ، وفي هذا المعنى يقول :

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٢١ .
«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٢٤ .
«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٤٣ .
«٤» ابن منظور ، (فقر) .
«٥» المنوفي ـ محمود أبو الفيض ـ التمكين في شرح منازل السائرين ـ مصر ـ دار النهضة ـ ط ـ دون تاريخ ـ ص ١٨٣ .
«٦» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧١ .
«٧» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .
«٨» السراج ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

فَغَايَتِي الفَقْرُ والتَّنزِيهُ غَايَتُهُ   عَنْ غَايَتِي والغِنَى عَنِّي هو الوِزْرُ *«١» «البسط».

ويتابع كشفه عن خبايا الفقر ، وأهميته للعبد من حيث القرب من الحق والبعد عنه ، فيقول: الفقر : « صفة مهجورة ، وما يخلد عنها أحد ، وهي في كل فقير بحسب ما تعطيه حقيقته ، وهو ألذ ما يناله العارف ، فإنها تدخله على الحق ويقبله الحق ، لأنه دعاه بها »* «٢» .

مجمل القول أن الفقر في المعنى الصوفي أعطى مدلولا مخالفا لما هو عليه الحال في المعنى اللغوي ، فالفقر في اللغة فقر رسم ، وفقر الرسم ، هو الفقر المادي ، والذي يعني التخلي عن الأسباب ، أما الفقر الصوفي ،فهو فقر حقيقة، وفقر الحقيقة، هو الفقر المعنوي ، والذي يعني الافتقار إلى الله.

الفَرْق

الفاء والراء والقاف : أصيل صحيح يدل على تمييز وتزييل بين شيئين ، من ذلك الفرق : فَرْق الشعر . والفِرْق : القطيع من الغنم . والفِرْق : الفِلق من الشيء إذا انفلق *«٣» . والفَرْق بين الأمرين : المميِّز أحدهما عن الآخر *«٤» .

أما الصوفية ، فالفرق عندهم : اسم يشار به إلى توسط المقام ، وتجاوز حد التفرق ، لذا شرع العديد منهم في توضيح هذا المعنى . فالكلاباذي يقول : الفرق (التفرقة : « هي عقب الجمع ، وهو أن يفرق بين العبد وبين همومه في حظوظه ، وبين طلب مرافقه وملاذه ، فيكون مفرقا بينه وبين نفسه ، فلا تكون حركاته لها ، وقد يكون المجموع ناظرا إلى حظوظه ، وفي بعض الأحوال ، غير أنه ممنوع منها ، قد حيل بينه وبينها ، لا يتأتى له فيها شيء ، وهو غير كاره لذلك ، بل مريد له ، لعلمه بأنه فعل الحق به ، واختصاصه له، وجذبه إياه مما دونه» «٥» . ويرى النهرجوري أن التفرقة تنبع من الباطن ، فيقول : التفرقة : « صفوة الحق من الباطن »*«٦» . ويعالج الهجويري هذا المصطلح ، فيقول : التفرقة : « إظهار أ مر الله ونهيه »*«٧» .

أما ابن عربي والذي كان يؤمن بوحدة الشهود ، والتي يتم فيها الجمع بين اللاهوت ،

«١» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٣٤٨ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٧٦ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ٤٩٣ .

«٤» المعجم الوسيط (فرق) .

«٥» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

«٦» السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٨٠ .

«٧» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٤٩٣ .

والناسوت يتبعها حالة من الفصل ، يتم فيها التمييز بين العبد والرب ، إذ يرجع العبد إلى عبوديته ويبقى الخالق في ربوبيته . وأطلق على مثل هذا الحال الفرق ، فيقول : الفرق : « هو الحال التي يقع فيها التمييز بين العبد والرب »*«١» .

وخلاصة القول ، أن التعاريف السابقة ، تتفق في المضمون ، على الرغم من تعددها ، فهي تقوم على الفصل والتمييز بين ما تريده النفس لصاحبها ، وبين ما يريده الله له .

القَبْض

القاف والباء ، والضاد ، أصل واحد صحيح ، يدل على الشيء مأخوذ ، وتَجَمُّع في شيء ، والقَبَض : ـ بفتح الباء ـ ما جمع من الغنائم وحُصِّل «٢» . والقَبْض : نقيض البَسْط وهو متعدد المعاني ، وأصله الإمْسَاك . والقَبْض : التناول للشيء بيدك مُلامَسَة*«٣» .

أما الصوفية ، فيستمدون كثيرا من اصطلاحاتهم من القرآن أو السنة . والقبض من تلك الألفاظ . يقول الله في كتابه العزيز : « ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا»*«٤». ويرى الهجويري أن القبض من الأحوال التي ترد على القلب بدون تكلف أو كسب ، فيقول : القبض : « هو قبض القلب في حالة الحجاب ، وهو حال بدون تكلف ، أي أنه لا يكون حصوله بالكسب، ولا ذهابه بالجهل ، والقبض في عرف العارفين كالخوف في عرف المريدين »*«٥». ويعتبر القشيري القبض واردا يرد على القلب، فيه معنى العتاب والتأدب ، فيقول :« هو أن يرد على قلب المنقبض وارد موجبه إشارة عتاب، أو رمز باستحقاق تأدب، فيحصل في القلب لا محالة قبض »*«٦» .

وعندما ناقش ابن عربي القبض ، استعار تعاريف من سبقه من الصوفية ، وأضاف إليه معنى جديدا لم يكن من قبل . فأقر بأن القبض وارد يرد على القلب ، وبأنه إشارة إلى عتاب وتأدب ، ولكنه أضاف إليه بأنه حال الخوف في الوقت . وهكذا دمج وفسر وأضاف ، إذ يقول القبض : « حال الخوف في الوقت ، وقيل وارد يرد على القلب توجبه إشارة إلى عتاب وتأدب وقيل أحد واردات الوقت »*«٧» .

«١» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٨٢ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٥٠ .

«٣» ابن منظور (قبض) .

«٤» سورة الفرقان ، آية ٤٦ .

«٥» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦١٩ .

«٦» القشيري ، المرجع السابق ،ص ٥٩ .

«٧» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢١ .

ويزيده وضوحا بتحديد طبيعة هذا الخوف ، وإظهار الجانب الذي يصدر عنه ، فيقول القبض «حال خوف أبدا، إلا القبض المجهول سببه ، فإنه أيضا مجهول الخوف ، فإذا ورد القبض المجهول على قلب العارف ، سكن تحته ولم يتحرك رأسا حتى ينقدح له السبب ، فيعمل عند ذلك بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك السبب من الأثر فيه ، في أي جانب ظهر من حق وخلق »«١» .

نلمس مما سبق أن القبض في المعنى الصوفي خاص بالقلوب حيث تكون عامرة بالأسرار وأجساد أصحابها ، خالصة عن الأغيار ، فتقبض القلوب إليه ، وتجذب الأرواح إلى معارجه ، فهو قبض كريم من رب عظيم ، لقوم كرماء ، طبعوا على النقاء و الصفاء . أما المعنى اللغوي ، فهو معنى خاص بالأعمال والأسباب التي يقوم بها عامة الناس .

القُرْب

القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البُعْد ، ومنها القَرَب : وهي ليلة ورود الإبل الماء *«٢» . والقُرْب: نقيض البُعْد *«٣» . والقرب: الدُّنُوّ، والقُرْب: القَرَابَة «٤».

أما الصوفية : فيهدفون من مجاهداتهم ورياضتهم التقرب إلى الله ، تقرب عارفين لا تقرب عابدين ، فتقرب العبد بظاهر الأعمال والأقوال ، وتقرب العارفين بفنائه في أفعاله لأفعاله ، ويعبر القشيري عن هذا المعنى ، فيقول : « أول رتبة في القرب ، هي القرب من طاعته ، والالتزام في جميع الأوقات بعبادته »*«٥» . ويخرج السراج في كتابه اللمع عن نطاق البقاء إلى الفناء في الأفعال ، فيقول : القرب: «هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله »*«٦» . أما الكلاباذي ، فيرى أن الله أقرب إلى العبد من حبل الوريد ، فيعرف القرب بأنه : «حال يشعر به المريد ، فيتمثل الله تعالى،في كل خطوة يخطوها،بحيث يدرك أن الله أقرب إليه في كل آن من حبل الوريد» «٧».

أما ابن عربي فيسبح بروحه في عالم الغيب ، ويطلع على مواضع لم يصل إليها أحد من قبله ، فيعمل على توظيفها لتعريف القرب ، ويذكر مثالا عليها بقاب قوسين ، وهما قوسا الدائرة إذا قطعت بخط . ويعرفه بأنه :

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٥٤ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٨٠ .

«٣» ابن منظور ، (قرب) .

«٤» المعجم الوسيط ، (قرب) .

«٥» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٠ .

«٦» داود، المرجع السابق ، ص ٣٧٣ .

«٧» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

« القيام بالطاعات ، وقد يطلقونه ويريدون به قرب قاب قوسين ، وهما قوسا الدائرة إذا قطعت أو أدنى »*«١» .

يتضح لنا مما سبق أن القرب في المعنى اللغوي ، هو قرب مكاني خاص بما هو محسوس ، ومجاله إدراك الفكر . أما المعنى الصوفي ، فهو معنى مجرد خاص بالوجود الإلهي .

القَلْب

القاف واللام والباء أصلان صحيحان : أحدهما يدل على خالص شيء وشريفه ، والآخر يدل على ردّ شيء من جهة إلى جهة . فالأول القَلْب : قلب الإنسان وغيره ، سُمِّي بذلك لأنه أَخْلَصُ شيء فيه وأَرْفَعُهُ، والأصل الآخر : القَلَب : انْقِلاَبُ الشَّفَة*«٢» .

أما الصوفية فيخضعون في حركاتهم وسكناتهم، وفي أقوالهم وأفعالهم إلى فيض القلب ونفحاته، فالغزالي والذي الفرد واعتزل، ولعلوم القلوب تغرب وارتحل، يعرف القلب بأنه: « مرآة مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها » «٣» . ثم يتوسع بهذا التعريف ، محاولاً التعرف لجوهر القلب وسره ، فيقول: القلب : «لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسماني تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان . وهو _ القلب _ المدرك والعالم العارف من الإنسان ، والمعاتب والمطالب ، وله علاقة مع القلب الجسماني »*«٤».

وتفنن ابن عربي في اختيار الألفاظ الدالة على القلب ، فيصفه بالبحر المحيط تارة ، وبمقعد صدق تارة أخرى، وبالمكان الذي تحل فيه أسرار الحق ، وبالعلم البسيط، ويعتبره المنبع الباعث لحركات وسكنات العبد، فيقول : القلب : « هو مقعد الصدق، ومحل أسرار الحق ، وهو البحر المحيط والمعبر عنه بالعالم البسيط، عنه تكون المركبات، ومنه تصدر الحركات والسكنات»*«٥» . ولم يكتف بذلك فنعته بالمشعر الإلهي، والمحل الذي يتدفق منه الإلهام والحكمة ، فيقول : القلب : « هو المشعر الإلهي الذي هو محل الإلهام »*«٦» . ويحاول أن يوفق بين القلب والنفس الناطقة ، باعتبار أن أحدهما يدل على الآخر ، فيقول : القلب : « هو النفس الناطقة »*«٧» .

«١» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢ .
«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ١٧.
«٣» الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٣ ، ص ١٩.
«٤» الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٣ ، ص ٤ .
«٥» ابن عربي _ محيي الدين _ عنقاء مغرب _ القاهرة _ عالم الفكر _ تحقيق خالد شبل _ ط _ ١٩٩٧ م _ ص ٦٦ .
«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٤.
«٧» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٦ .

ويصف اللذة التي تنتابه عند مشاهدة الخالق ، وقد تمثل في قلبه ، لنظم ذلك شعرا ، فيقول :

لقد وَسِعَ الحَقَ قَلْبُ كَوْني ما زِلْتُ في لِذَةِ العَيَانِ *«(١)» «ملع البسط» .

ويزيد في إطراء القلب وإثراء أوصافه ، فيعتبره رئيس البدن ، والملك المطاع ، بل العقل الذي يفهم ما يرد من خالق العقول والأبدان ، فيقول : القلب : « هو رئيس البدن ، وهو المخاطب في الإنسان ، وهو العقل الذي يعقل عن الله ، وهو الملك المطاع »*«(٢)» . ويسترسل في وصف القلب ، إذ يصنفه إلى أصناف متعددة ، ذاكرا أن لكل منها ميزات خاصة ، ففي كتابه التدبيرات الإلهية ، لند القلب إلى قسمين ، القلب النباتي والسر المودع فيه ، فيقول : « ليس المقصود بالقلب القلب النباتي ، فإن الأنعام يشاركوننا في ذلك ، ولكن للسر المودع فيه ، وهو الخليفة. والقلب النباتي لا فائدة له ، إلا من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب المتوجه عليه الخطاب والمجيب ، إذا ورد السؤال »*«(٣)» . أما في كتابه الجامع لتفسير القرآن ، والقائم على التأويل ، فقد تعرض إلى أنواع ثلاثة من القلوب ، وهي : القلب المحمدي : « وهو قلب تنور بالنور الإلهي منطمسا فيه ، واستغرق في البحر العلمي منغمسا فيه ، فانفجرت منه أنهار العلم ، فمن شرب منها يحيا أبدا »*«(٤)» . ثم يضيف واصفا قلب العلماء الراسخين ، فيقول : « هو قلب ارتوى من العلم ، فحفظ ووعي فانتفع به الناس »*«(٥)» . ويتبع ذلك بذكر قلب العباد الزهاد ، فيقول : « وهو قلب خشع وانقاد واستسلم وأطاع »*«(٦)» .

ومجمل القول ، أن المعنى الصوفي أكسب اللفظ معنى مخالفا للمعنى الشائع ، وهو المضغة التي في الجسد ، ليصبح معنى معنويا ، ذا حقيقة روحية ، إذ غدا القلب المستودع الذي تنبثق منه كل العلوم اللدنية بل محطة أرصاد تستقبل كل الإشارات الإلهية والغيبية .

اللَّوامِع

اللام والميم والعين أصل صحيح يدل على إضاءة الشيء بسرعة ، من ذلك لَمَعَ البَرْقُ : إذا أضاء . واللَّمَّاعة : الفَلاةُ ، والعقاب لأنَّها تُلْمَع بأجنحتها *«(٧)» .

«(١)» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٤٠٢ .

«(٢)» راضي ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

«(٣)» ابن عربي التدبيرات الالهية ، ص ١٣٢ .

«(٤)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٤٧ .

«(٥)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٤٧ .

«(٦)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٤٧ .

«(٧)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٢١٢ .

واللوامع : جمع لامعة ، اي مضيئة ، لمع البرق والصبح وغيرها لمعانا : برق واضاء *((١)) .

أما الصوفية فاستخدموا لفظ اللوامع لتدل على معنى يرتكز على الأنوار الساطعة التي تنعكس من الخيال إلى الحس المشترك ، فتشاهد بالحواس الظاهرة . بدت حقيقة اللوامع للهجويري نورا يغشى القلب ، فعرفها بأنها : ((إظهار النور على القلب مع بقاء فوائده))* ((٢)) .

يقترب ابن عربي في تعريف اللوامع من تعريف غيره من الصوفية ، من حيث كونها أنوارا إلا أنه يوضح طبيعة هذه الأنوار ، بأنها أنوار التجلي التي تحدث فيها المشاهدة ، فيسعد الحبيب بلقاء حبيبه ، ويحدد ابن عربي فترات المشاهدة فيقول : اللوامع : ((ما يثبت من أنوار التجلي في وقتين وقريبا من ذلك))*((٣)) .

من خلال المقارنة بين المعنى الصوفي واللغوي ، نلاحظ أن لفظ اللوامع ، انتقل من معناه الظاهري الدال على الأثر الناتج عن ظاهرة طبيعية كوميض البرق ولمعانه ، ليدل على نور يقذفه الله على من اصطفاه من عباده ، فيتجلى على قلبه ، ويراه بعين البصيرة والبصر .

المَقَام

القاف والواو والميم أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على جماعة الناس ، والآخر على انتصاب أو عزم *((٤)) . والمَقَامُ : مَوضع القَدَمَين . والمُقَامُ والمُقَامَةُ: الموضع الذي تقيم فيه((٥)) .

أما الصوفية وهم إما أصحاب حال أو أصحاب مقام أو أصحاب حال ومقام ، لذا تعرض كثير منهم لتعريف المقام . ففسر السهروردي معناه فقال : المقام : ((عبارة عن إقامة الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته . ولكل واحد من مريدي الحق مقام كان السبب لهم في إبداء الطلب ، ومهما يصب الطالب من كل مقام ، ويمر بكل منها ، فإنه يستقر في المقام اللائق به ، لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبلة ، لا المسلك والمعاملة ، كما اخبرنا الله في قوله المقدس عز وجل من قائل ((وما منا إلا له مقام معلوم))))*((٦)) . فكان مقام آدم التوبة ، ومقام نوح الزهد ، ومقام إبراهيم التسليم ، ومقام موسى الإنابة ، ومقام داود

((١)) المعجم الوسيط (لمع) .

((٢)) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨ .

((٣)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٥ .

((٤)) إبن وفارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٩ .

((٥)) ابن منظور ، (قوم) .

((٦)) سورة الصافات ، آية ٦٤ .

الحزن ، ومقام عيسى الرجاء ، ومقام يحيى الخوف ، ومقام محمد الذكر ، صلوات الله عليهم أجمعين »«١» .

أما ابن عربي فقد لجأ في تعريف المقام إلى الإيجاز ، فلخص مضمون تعريفات سابقيه ، وأظهر أن المقام صفة ثابتة ، فيقول: المقام : « كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة» «٢» .ثم عاد وعرفه بصيغة مخالفة وبمعنى جديد ، يقوم على الاكتمال والاستيفاء لجميع جوانب اللفظ ليتم المقصود: فيقول:المقام: «عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام » «٣».

وهكذا انتقل المعنى اللغوي للمقام من معناه العام ، الدال على الموضع الذي نقيم فيه إلى معنى خاص يدل على المنزلة التي يوليها الله لمن يتصف ويلتزم بنوع خاص من الرياضات والمجاهدات ، التي يكون القصد منها هو نيل محبة الله ، والاتصاف بصفة تؤهل أصحابها شرف الحصول على المقام الذي يصبو إليه . وهو منزلة روحية تقرب العبد إلى الحضرة والمشاهدة .

المُحَاضَرة

الحاء والضاد والراء : إيراد الشيء ، وروده ، ومشاهدته ، وقد يجيء ما يبعد من هذا ، وإن كان في الأصل واحد . فالحَضَر خلاف البَدْو ، وحَضْرَة الرجل : فِنَاؤه «٤» . والحضور : نقيض المغيب والغيبة.والمحاضرة:المجالدة وهو أن يغالبك على حقك فيغلبك عليه ويذهب به«٥» .

أما الصوفية الذين جل أوقاتهم غائبين عن الخلق ، وحاضرين بالحق ، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلوبهم ، فهم حاضرون بقلوبهم لربهم ، وأطلق على مثل هذا الحال بالمحاضرة .
ويعرفها الهجويري بأنها : « حضور القلب مع الله تعالى بالاستفاضة من أسماء الله ، وحضور القلب في شواهد الحق ، وآيتها دوام التفكير في رؤية الآيات » «٦» .

اقتدى ابن عربي بالتعريفات السابقة ، وجعلها مرجعا له ، وعمل على تشكيلها بقالب جديد ، فمجمل التعريفات السابقة اعتبرت القلب أساسا للمحاضرة ، والأسماء الإلهية جوهرا لها إلا أنه أضاف إليها تواتر البرهان ، ومجاراة الأسماء ، فجاء التعريف نموذجا مثاليا لتعريف الاصطلاح إذ يقول : المحاضرة : « حضور القلب

«١» الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ٦١٦.

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ١٦٨ .

«٣» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥١٩ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ص ٧٦ .

«٥» ابن منظور ، (حضر) .

«٦» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦١٨.

بتواتر البرهان ، وعندنا مجازاة الأسماء بينها بما هي عليه من الحقائق «(١)» .

نلاحظ انتقال المعنى اللغوي للمحاضرة من معناه الذي يعني الحضور الفيزيقي للأجرام بصفاته المادية، ليصبح في المفهوم الصوفي معنى معنويا، خاصا بالقلب وتجلياته .

المُكَاشَفَة

الكاف والشين والفاء : أصل واحد يدل على سرو الشيء عن الشيء، كالثوب يسري في البدن، يقال كشفت الثوب وغيره أكشفه «(٢)» . والكشف : رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه وكشف الأمر كشفا : أظهره «(٣)» .

أما الصوفية فهم دائمو التأمل والتفكر ، عشقت قلوبهم فهامت بذكر الحبيب ومناجاته ، فازداد الشوق واشتد الظمأ ، وتأججت نار الوجد والهيام، وتوالت الأنوار بدون فتور وانقطاع ، وحدثت المكاشفة ، وتم الاتصال. وعندما تجلى النور للقشيري، رفع الحجاب وأزيلت الأستار ، فعاين المكاشفة وقال : « حضور بنعت البيان »«(٤)»

لم يترك ابن عربي شاردة ولا واردة من أحوال المكاشفة ، إلا وعقب عليها بالشرح والتفسير فيقول : « المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة »«(٥)» . ويعلق على تعريف القوم قائلا : « المكاشفة متعلقها المعاني وهي أهم من المشاهدة لأنها لطف، فتلطف الكثيف، وهي إدراك معنوي مختصة بالمعاني . وهي على ثلاثة معاني ، مكاشفة بالعلم، ومكاشفة بالحال ، ومكاشفة بالوجد »«(٦)» . ويشرع في تعريف كل نوع منها فيقول : مكاشفة العلم : «فهي تحقيق الأمانة بالفهم وهو أن تعرف من المشهود لما تجلى لك ، وما أراد بذلك التجلي لك، لأنه ما تجلى لك إلا ليفهمك ما ليس عندك»«(٧)» . أما مكاشفة الحال فهي : « تحقيق زيادة الحال، أي أن يتحقق الحال زائدة على ما تقع به الفائدة مطلقا، من غير نظر

«(١)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٦١.

«(٢)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ١٨١.

«(٣)» ابن منظور ، (كشف) .

«(٤)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

«(٥)» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٤ .

«(٦)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٢٧ .

«(٧)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٢٨ .

إلى مقصد ، وهذا راجع إلى تحقيق الأمانة بالفهم »*«١» . ويرى أن المكاشفة بالوجد : «هي تحقيق الإشارة ، أعني إشارة المجلس ، لا الإشارة التي هي نداء على رأس العبد ، لأنه لا يبلغ مداها الصوت ، وذلك أن مجالس الحق على نوعين ، النوع الواحد ، لا يتمكن منه إلا الخلوة به تعالى ، لهذا لا تقع فيه الإشارة ، وذلك إذا جالسته من حيث هو له على علمه به . والنوع الثاني ما تمكن فيه المشاركة في المجلس ، وهو إذا تجلى للعبد في صورة أمكن أن تحضر في تلك المجالسة جماعة قلوا أو كثروا »*«٢» .

ويعتبر الكشف طريق المعرفة ، بل هو علم صرف فيقول : « من كشف عرف ، ومن اتصف وقف ، الشهود تقليد ، والكشف علم صرف »*«٣» .

وهكذا نرى أن المكاشفة في المعنى اللغوي والتي أخذت من الكشف ، وهو كشف الشيء أو الأمر وإظهاره ، تتم غالبا بالمعاينة ، أي بعين باصرة أو بالفكر ، وعلى النقيض من ذلك المعنى الصوفي لها ، حيث تتم بحضور القلب في شواهد المشاهدات ، وتكون بالبصيرة لا بالبصر .

المُشَاهَدَة

الشين والهاء والدال ، أصل يدل على حضور وعلم وإعلام ، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه ، من ذلك الشهادة . ومن الباب الشُّهُود : جمع الشاهد : وهو الماء الذي يخرج على رأس الصبي إذا ولد ، والشاهد : اللِّسَان ، والشَّاهد : المَلَك *«٤» . والمُشَاهَدَة : المُعَايَنَة *«٥» . والمُشَاهَدَة : الإدراك بإحدى الحَوَاس *«٦» .

أما الصوفية فيرون أنه إذا غاب المشاهد عن إدراك رسمه ، وكل ما عنده من علم أو عمل أو حال ، عند ذلك تفاجئه لوائح نور الوجود الحق ، فتنطبق عليه صفة المشاهدة . لذا عرفها الهجويري بعبارة موجزة بأنها : « قصور اللسان بحضور الجنان »«٧» . أما القشيري ، فحدد المشاهدة برؤية قلبية لحضور الأنوار السنية ، فيقول : المشاهدة : «حضور الحق من غير بقاء تهمة »*«٨» .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٢٩ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٣٠ .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٦١ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٣ ، ص ٢٢١ .

«٥» ابن منظور*(شهد) .

«٦» المعجم الوسيط (شهد) .

«٧» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٥٧٨ .

«٨» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

اما ابن عربي فقد وظف نظريته في الوحدة القائمة بين روح الاشياء ورب العباد في تفسير كثير من ألفاظه وتعريفها ، ومنها المشاهدة ،، والتي ركز فيها على وجود الحق في كل شيء ، ورؤية الأشياء بإمارات التوحيد ، فيقول : المشاهدة : « تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين : من غير شك »* « ١ » : ولخص معناه ، بقوله : المشاهدة : « رؤية الشاهد لا أمر زائد »* « ٢ » .

المَعْرِفة

العين والراء والفاء ، أصلان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض ، والآخر السكون والطَّمَأْنِينَة . ومن الباب العَرْف : وهي الرائِحَةِ الطَّيِّبَة * « ٣ » . والمَعْرِفة : العِلْم نقيض الجَهْل * « ٤ » .

أما الصوفية ، فالمعرفة عندهم تقوم على الكشف ، بعد أن يرفع الغطاء عما استتر وتخفى ليستغرق صاحب المعرفة ، ويغيب عن الوجود ، ويفنى بالمشهود عن الشهود . وهناك أمر إلهي في الاستعداد لها ، وفي الاستحقاق لحصولها ، فالقشيري الذي يعظم الله ويجل صفاته ، يعرفها بأنها « صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته »* « ٥ » . وعندما سئل الجنيد عن المعرفة، وكان يعلم بأنها سر من أسرار الله، أجاب : « هي تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك »* « ٦ » .

أما المعرفة عند ابن عربي ، فلها مفهوم آخر لم يتطرق إليه سابقوه ، إذ يعتبرها نهاية السالكين لطريق الله ، فيقول : المعرفة : « هي نهاية لكل السالكين لطريق الله »* « ٧ » .ثم يصفها في تعريف آخر بأنها نعت إلهي ، فيقول : المعرفة : « نعت إلهي لا عين لها في الأسماء الإلهية من نفسها »* « ٨ » . ويجعل العمل والتقوى والسلوك ، الأسس التي تقوم عليها ، إذ إنها : « كل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى، وسلوك فهو معرفة لأنه كشف محقق لا تدخله الشبهة »* « ٩ » .

« ١ » ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٤ .

« ٢ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٦١ .

« ٣ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٤ ، ص ١٠٤ .

« ٤ » ابن منظور ، (عرف) .

« ٥ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣١١ .

« ٦ » الكلاباذي المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

« ٧ » الجزار ، المرجع السابق، ص ١٣٥ .

« ٨ » الجزار ، المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

« ٩ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٤٣ .

مما سبق نلاحظ التفاوت والاختلاف بين المعنيين اللغوي والصوفي . فالعلماء والفقهاء ، سموا صحة العلم بالله : المعرفة ، بينما سمى الصوفية ، الحال بالله : المعرفة . لذلك ، قال الصوفية إن المعرفة أفضل من العلم ، لأن صحة الحال لا تكون بصحة العلم ، وصحة العلم ليست صحة الحال ، أي: لا يكون عارفا من لا يكون عالما بالحق ، ولكن يكون عالما من لا يكون عارفا.

المَحَبة

الحاء والباء، أصول ثلاثة : أحدها اللزوم والثبات، والآخر الحَبّة من الشيء ذي الحبّ، والثالث :وصف القصر . فالأول : الحبّ معروف من الحنطة والشعير، أما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه وأما النعت والقصر، فالحَبْحَاب : الرجل القصير "«١» . والمحبة : نقيض البغض «٢» .

أما الصوفية ، فقد اتخذوا قول الله تعالى في كتابه العزيز : « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »" «٣» سمة لهم ، وعنوانا لطريقهم فهي أول أودية الفناء : أي إنها شرط في سلوك الطريق إلى الله ، لذا فهي ثوب يرتديه كل صوفي ، كما وأنها جذبة جبرية وغير اختيارية . ويرى السلمي أن المحبة نار تحرق الأكباد ، ولوعة تنمو وتزداد ، فيعرفها بأنها : « سقوط التمييز ، وسميت المحبة لأنها تمحو الرسوم ، وإذ توهجت في السر عرته وأفنته عن كل وارد ، شغلا بمحبوبه والمحبة تخرس المحب عن الإخبار عن حاله ووصفه وشكايته »" «٤» . أما الجنيد ، فقد فني وذاب في هوى الحبيب ، وعندما سئل عن المحبة ، قال : «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب »" «٥» . ويرى الغزالي أن المحبة كتمان سر المحبوب ، فيما تجلى على المحب من مشاهدة الغيوب فإنه يذكر الغاية منها ، فيقول : المحبة : «الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها ، وتابع من توابعها، كالشوق والأنس والرضا وأخواتها، ولا يقبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة والصبر فالزهد وغيرها »" «٦» .

ويدرك أبو سعيد الخراز *، أن أحوال أهل العزم تتفاوت ، فمنهم من صحا بعد سكر وانطوى في

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٢ ، ص ٢٦ .

«٢» ابن منظور ((حبب)) .

«٣» سورة المائدة ، آية ٥٤ .

«٤» السلمي ، تسع كتب في التصوف ، ص ١٧٨ .

«٥» داود مرجع سابق ، ص ٤٥٥ .

«٦» الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٤ ، ص ٤٠٧ .

نشره ، ومنهم كلما صحا ازداد سكرا ، وهام قلبه بالله ، فيقول : المحبة : ((مقام أو منزل من المنازل التي يقطعها العبد في طريقه إلى الله)) *((١)) .

لقد وقف ابن عربي موقفا وسطا ، وفق فيه بين اختلاف الصوفيين ، من حيث النظر إلى المحبة على أنها من المقامات أو من الأحوال . فأبو سعيد الخراز والقشيري والغزالي اعتبروها مقاما بينما اعتبرها الهجويري والسهروردي حالا . أما ابن عربي , فإنه يرى أن المحبة هي مقام وحال في وقت واحد ذلك لأن المحبة عنده هي من قبل المقامات ، طالما كانت المقامات هي ما يكتسبه العبد بمجاهداته ، على حين أن المحبة من حيث هي حال ، فهي محض فضل من الله للعبد . وقد وضح هذا كله ابن عربي عندما قسم الحب إلى نوعين ، حب عام وحب خاص ، وجعل الأول ما يكسبه العبد ، أما الثاني فلا يرجع لكسب العبد ، وإنما هو محض فضل الله للإنسان ، وهو ما يشير إليه في قوله : « الحب الذي فيه السكران ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، وهذا الحب يكون من الأحوال ، لأنه محض موهبة ، وليس للكسب فيه دخل » ((٢)) .

يتضح مما سبق ، أن المحبة عند الصوفية موضع اختلاف فيما بينهم من حيث تصنيفها في سلم المقامات أو الأحوال ، ولكن هذا الخلاف أمر متوقع ، لأن مقامات الطريق وأحواله أمور ترجع إلى الذوق وحده ، لأن كل صوفي يصف مقامه أو حاله مع الله .

المَحْو

الميم والحاء والحرف المعتل : أصل صحيح يدل على الذهاب بالشيء ومَحَت الرِّيحُ السَّحَابَ :ذَهَبَت به، وتسمى الشمال مَحْوَة ،لأنها تمحو السحاب ، ومَحَي الشيء : ذهب أثره كذلك امَّحى *((٣)) . والمَحْو : ذهاب الأمر، والمَحْو: السواد الذي في القمر ((٤)) .

أما الصوفية فنظروا إلى قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » *((٥)) . قيل : يمحو بمعنى يمحو عن قلوب العارفين ذكر الله تعالى . ويدعو القشيري الصوفية إلى التمسك بالخصال الحميدة ونبذ الخصال الذميمة، فيقول: المحو « رفع أوصاف العادة، ونفي الخصال الذميمة » ((٦)).

((١)) محمود _عبد الحليم الطريق إلى الله _ القاهرة _ دار المعارف _ ط_ ١٩٨٥ _بدون تاريخ _ ص ١١٤.

((٢)) ابن عربي ، تحفة السفرة (تحقيق محمد رياض المالح ــ دار الكتاب اللبناني ــ بدون تاريخ) ص ٤٩ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٣٠٢ .

((٤)) ابن منظور (محا) .

((٥) سورة الرعد ، آية ٣٩ .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

أبو سعيد الخراز ، أحمد بن عيسى الخراز ، توفي سنة ، ٢٧٧هـ / ٨٩٠م ، من أهل بغداد ، صحب ذا النون المصري ، والسري ، وبشر بن الحارث وغيرهم . (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠٩) .

أما ابن عربي فمن الأساليب التي يلجأ إليها : استعراض تعاريف سابقيه ، ثم يسوق التعريف الخاص به ، فيقول : « اعلم أن المحو عند الطائفة رفع أوصاف العادة وإزالة العلة وما ستره الحق ولفاه »* « ١ » . ويتبع تعريفه القائم على الإرادة الإلهية ، التي تؤدي إلى إزالة حكم كان ثابتا في الوجود ، لانتهاء بقائه ، فيقول : المحو : « نسخ إلهي رفعه الله ومحاه بعد ما كان له حكم في الثبوت والوجود ، وهو في حكم انتهاء مدة الحكم ، وفي الأشياء انتهاء المدة »* « ٢ » .

وخلاصة القول : أبقى الصوفية المعنى اللغوي للمحو ، ولكنهم أخرجوه من معناه الظاهري ، والذي يعني إزالة الأثر لشيء محسوس ، أو لأمر له بالرسوم اتصال ليصبح دعوة للتخلص والاضمحلال مما علق في النفس من رسوم الأعمال .

النَّفَس

النون والفاء والسين ، أصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان ، من ريح أو غيرها وإليه يرجع فروعه ، منه التنفس:خروج النسيم من الجوف « ٣ » .والنَّفَس : الفَرَجُ من الكَرْب « ٤ » .

أما الصوفية فقد فرقوا بين النفس والروح ، فالروح في الإنسان هي محل الأخلاق الحميدة وعلى النقيض من ذلك النفس ، فهي محل الأخلاق اللئيمة . لذا اهتم لها الصوفية اهتماما كبيرا لما لها من أثر على مقاماتهم وأحوالهم . فالسهروردي بعد أن تعرض لمكانة الصوفي بين أقرانه ، وأظهر مدى تأثير النفس على هذه المكانة ، عرف النفس فقال : « يقال النفس للمنتهي ، والوقت للمبتدئ والحال للمتوسط ، فكأنه إشارة منهم إلى أن المبتدئ يطرقه من الله تعالى طارق لا يستقر ، والمتوسط صاحب حال ، غالب حاله عليه ، والمنتهي صاحب نفس متمكن من الحال لا يتناوب عليه الحال بالغلبة والحضور ، بل تكون المواجيد مقرونة بأنفاسه وقيمه لا تتناوب عليه »* « ٥ » . أما الغزالي فيركز في تعريفها على الطبائع والغرائز ، فيقول النفس يراد لها : « المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان »* « ٦ » .

وذكر ابن عربي مصطلح النفس في أكثر من موضع في مؤلفاته ، بعد أن طرح ما كتب غيره جانبا ، ونثر ما في كنانته على بساط البحث ، يوجز تارة ويسترسل أخرى . فيصفها بأنها

« ١ » ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢.

« ٢ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٣٣٩ .

« ٣ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٥ ، ص ٤٦٠

« ٤ » ابن منظور ، (نفس) .

« ٥ » السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٤٧٩ .

« ٦ » الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ، ص ٥ .

دالة على علم من اوصاف العبد ، فيقول : النفس : « ما كان معلوما من أوصاف العبد »* «(١)»
ويتابع تعريفه لها ، بعد أن يحاول وصف طبيعتها ، إذ يعتبرها جوهراً لا يقبل الزيادة ولا النقصان
فيقول : النفس : « جوهر فرد أي وحدة قائمة بذاتها لا تقبل زيادة ولا نقصان »* «(٢)» .
وبتعريف آخر يصفها بأنها من الأرواح ، وبأنها من عالم الأمر ، ورغم وجودها في الجسم إلا أنها
مستقلة بذاتها . فيقول : النفس : « جوهر روحي بسيط ، وهي في طبيعتها من عالم الأمر ،
وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده ، وتفنى بفنائه، فهي جوهر مستقل بذاته »* «(٣)» .
ويزيدها إضافة ومعنى ، ليربط بينها وبين الحروف والكلمات فيقول : « هي أعيان الحروف
والكلمات »* «(٤)» . ويلجأ إلى تصنيفها إلى عدة أصناف منها : النفس الشهوانية : والتي يراها
مسؤولة عن اللذات والشهوات الجسمانية ، ويذكر مدى خطورتها إذا لم تهذب فيقول : النفس
الشهوانية : «هي للإنسان والحيوان تسبب جميع اللذات والشهوات الجسمانية وهي قوة جبارة .
إذا لم يقهرها الإنسان ويهذبها ملكته واستولت عليه ، وإذا فعلت ذلك وخرجت عن طاعته عَسُرَ
تهذيبها ، ليصبح الإنسان كالحيوان ، ويضيع دينه ويكثر فجوره »* «(٥)» . وينتقل إلى النفس
الغضبية، ويرى أنها أقوى من النفس الشهوانية وأشد خطورة فيقول : النفس الغضبية : « يشترك
فيها الإنسان والحيوان ، وبها يكون الغضب والجرأة ، ومحبة الغلبة ، وهي أقوى من النفس
الشهوانية ، وأضر بصاحبها ، إذا تملكته يظهر منه الحرق والحقد ، ويبدو محباً للغلبة ، متوثباً على
من آذاه طالباً للترؤس من غير وجهه »* «(٦)» . ويتبعها بالنفس الناطقة ، ويعتبرها الجانب المهذب
في الإنسان : فيقول : النفس الناطقة : « يتميز بها الإنسان عن الحيوان وبها يستحسن المحاسن
ويستقبح القبائح ، ويهذب قوتيه الباقيتين »* «(٧)» . ويتعرض إلى النفس الناطقة الكلية والتي
يعتقد بأنها آدم ، فيقول : النفس الناطقة الكلية: « وهي قلب العالم ، وهو آدم الحقيقي »* «(٨)» .

«(١)» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٣
«(٢)» قاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ٢٤١ .
«(٣)» هلال _ إبراهيم _ التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة _القاهرة _ دار النهضة _ ط _ بدون تاريخ _ص ١٣٥ .
«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٤٥ .
«(٥)» توفيق _رضا _ النزعة الروحية في الإسلام _ بيروت _ ط _ ١٩٣٨ م _ ص:١٣ .
«(٦)» توفيق ،المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
«(٧)» توفيق ،المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
«(٨)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٤٤ .

أما بالنسبة للنفس الحيوانية ، فيرى أنها : « ناشئة من النفس الناطقة الكلية ، وقيل أنها خلقت من ضلعه الأيسر من الجهة التي تلي عالم الكون » *«١» .

نلاحظ أنّ النفس في المعنى الصوفي ، تقترب في معناها من المعنى الشرعي من حيث تصنيفها للنفس الأمارة ، والنفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، ولكن الصوفية أضافوا لطبيعتها النور والظلمة . فالنفس الأمارة ، والتي تغشاها الظلمة ، تميل إلى الطبيعة البدنية ، وتحجب صاحبها عن الرشد ، والنفس اللوامة : وهي التي تنورت بنور القلب تنوراً ما ، فتلوم نفسها عما بدر منها ، أما النفس المطمئنة ، فهي التي تم تنورها بنور القلب ، فاطمأنت إلى الحق ، ورجعت إلى ربها رجوعاً باتاً . أما ابن عربي فقد أحسن التفريع والتقسيم والدمج ، وأظهر قدرته على الغوص في أعماق النفس ، فعرض أنواعاً من الصراعات النفسية التي تنتاب العبد ، مما تدفعه إلى الغضب والحقد وحب السيطرة والميل إلى حب الملذات وإشباع الشهوات ، مظهراً السمات المزاجية التي يتصف بها بني البشر ، إذ لكل فئة منهم نفس تقودهم إلى درب من دروبها ، وغالباً ما تتصف هذه النفوس بالظلمة ، نتيجة الران الذي يغلفها ، ويستثني من هؤلاء البشر صنفاً خاصاً ، يتصفون بقدرتهم الفائقة في التحكم بالنفس ومعرفة خباياها ، إذ يستطيعون بمثل هذه الصفات إذلالها ، لتنقاد لهم خاضعة مستسلمة ، فيتقون خطرها وينعمون بالحياة التي توصلهم إلى عالم الحق والشهادة . وهكذا يكون ابن عربي قد تفوق على من سبقه من الصوفية ، وذلك بوضعه الأسس الرئيسية ، والخطوط الواضحة لكل من يأتي بعده ، لكي يبدأ من النقطة التي انتهى عندها ليتم المشوار في سبر خبايا النفس وإظهار أسرارها . وبهذا فإن ابن عربي من الرواد الأوائل الذين وضعوا المبادئ والقواعد العلمية الراسخة في كثير من نظريات علم النفس الحديث الخاصة بالأنماط السلوكية المتعددة ، مضيفاً إليها تأملات روحانية لا يستطيع أن ينكرها القاصي أو الداني ، إذا ما اطلع على آثاره النثرية والشعرية والتي تتجاوز الثلاثمائة كتاب جلها يبحث في النفس وأثرها في الحياة الدنيا والآخرة .

«١» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٤٤

الهُجُوم

الهاء والجيم والميم:أصل صحيح واحد،يدل على ورود شيء بَغْتَةً ،والهجوم:الدُخولُ بَغْتَةً «(١)» .

أما الصوفية فاعتادوا أن يختاروا مصطلحاتهم الدالة على حال القلب وتقلباته ، فهم يرون قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه حيث شاء ، بما يرد عليه من واردات، إذ تنتابه فجأة وبلا تعمد . وأطلقوا على هذا الحال الهجوم .ويعرفه القشيري بأنه : «ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك»° «(٢)» .

لم يحاول ابن عربي في هذا الاصطلاح أن يضيف أو يختصر أو يفسر ، بل أورده على صيغته الأصلية التي قيلت فيه . فيقول : الهجوم : «ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك»° «(٣)» . وهذا يدل على مدى ثقته بنفسه وإيمانه المطلق بما يقول .

أضفى المعنى الصوفي للفظ الهجوم معنى دلالياً خاصاً ومميزاً ، ولم تقتصر دلالته على المواقع أو على الأجسام والعقول ، أو على النفس ونوازعها ، ولكنه أصبح هجوماً على القلب وأحواله

الوَجْد

الواو والجيم والدال: يدل على أصل واحد، وهو الشيء يُلْفِيه «(٤)» .والوجد: الحب«(٥)» .... أما الصوفية فقلوبهم دائمة التغير والتبدل ، فمن كان هذا حاله فهو صاحب وجد ، إذ يعرفه القشيري بأنه : «ما يصادف قلبك ، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف ، ولهذا قال المشايخ الوجد : هو المصادفة ، والمواجيد ثمرات الأوراد ، فكل من ازدادت وظائفه ، ازدادت من الله تعالى لطائفه»° «(٦)» . أما الغزالي فيقرن الوجد بالسماع ويجعله ثمرة من ثمراته فيقول: الوجد : «عبارة عن حالة يثمرها السماع، وهو وارد حق يجده المستمع من نفسه عقيب السماع» «(٧)» ويوضح الكلاباذي طبيعة هذا الوارد فيقول : الوجد : «هو ما صادف القلب من فزع أو غم ، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة ، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل»° «(٨)» . ويضيف

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ٣٧ .

«(٢)» ٣٧ القشيري ، مرجع سابق ، ص ٧٨ .

«(٣)» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٥ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ٨٦ .

«(٥)» المعجم الوسيط ، (وجد) .

«(٦)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .

«(٧)» الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ، ص ٤١٦ .

«(٨)» الكلاباذي ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .

السهروردي قائلاً : الوجد: «ما يرد على الباطن من الله يكسبه فرحا أو حزنا ويغيره عن هيئته ، ويتطلع إلى الله تعالى ، وهو فرحة يجدها المغلوب عليه بصفات نفسه ، ينظر منها إلى الله تعالى »[1] .

تخطى ابن عربي أقوال السابقين في الوجد ، واعتبر وجهة نظرهم أمراً جانبياً ، سواء ما قاله الغزالي أو الكلاباذي أو غيرهما من الصوفية ، إذ قرن الوجد بالسماع وطبائع النفس وتقلباتها. وركز على ما يرد إلى القلب من أنوار واشارات ، مما يؤدي إلى انطلاق الذات خارج نطاق الأوصاف ، فيغيب الفؤاد عن شهوده . فيقول : الوجد : « ما يصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهوده »[2] . ولم يقف عند هذا التعريف ، بل انطلقت روحه تحلق في أرجاء الكون ، تستمع إلى وشوشات الإجرام وتعمل على حل رموزها ، معتمدة في ذلك ، على حقيقة ربانية راسخة ، لا تقبل الجدل والتأويل ، تقوم على فكرة ، تقول : كل ما في الوجد يسبح بالواحد الموجود . واعتماداً على هذه الحقيقة يعرف الوجد بأنه : « السماع من كل ناطق في الوجود ، وما في الكون إلاّ ناطق .فأصحاب الوجد متفرغون للفهم عن الله في نطق الكون ، وسواء كان ذلك في نغم أو غير نغم ، وبصوت أو بغير صوت ، ففي وجودهم أمر إلهي ، وهم بهذه المثابة ، فيفنيهم عن شهودهم أنفسهم ، وعن شهودهم كل محسوس ، فإذا حصل لهم ذلك ، فذلك هو الوجد عند القوم »[3] .

وأطلق العنان لقلبه وخياله ففطن للعلاقة القائمة بين الوجد والتواجد والوجود ، فجمعها في بيت من الشعر يقول فيه :

ومِنْ واجدٍ قد قامَ من تَوَاجدٍ فأبدى له الوَجْدَ الوجُودَ ومَا زَهَا [4] «الطويل» .

نخرج من هذه التعاريف السابقة للوجد ، أن الصوفية ، لم يكتفوا بعدد المعنى اللغوي للوجد وتفرعاته ، بل تمت صياغتهم له ، بما يتلاءم معناه مع القلب وأحواله ، من فزع أو فرح أو حزن، وبشكل يخالف عما هي عليه هذه الانفعالات ، في الأحوال العادية للبشر .

---

[1] السهروردي ، عوارف المعارف ، ص ٤٧٦.

[2] ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢١.

[3] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٠٧.

[4] ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٧٠.

الوجود

الواو والجيم والدال : يدل على أصل واحد ، وهو الشيء يلفيه «١» . والوجد والوجود : مصدران بمعنى الحزن «٢» . والوجود : ضد العدم ، وهو ذهني وخارجي «٣» .

أما الصوفية ، فيقوم الوجود عندهم على اضمحلال رسم الوجود الاعتباري كله ، أي كل وجود عدا وجود الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ، إذ يشير القشيري إلى مثل هذا المدلول ، فيقول : الوجود : « فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية ، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة » «٤» . أما السهروردي ، والذي يربط بين الوجد والوجود والوجدان ، فيقول : الوجود : « اتساع فرجة الوجد بالخروج إلى فضاء الوجدان » «٥» . ويرجع الهجويري إلى أحوال القلب ، فيقول : الوجود : «إزالة غم عن القلب ومصادفته لمراده » «٦» .

وعندما جاء ابن عربي ربط بين الوجود والوجد ، واعتبر تجلي الحق في الوجد من الوجود كما فعل من سبقه من الصوفية ، فقال : الوجود : « وجدان الحق في الوجد » «٧» . ويزيد الاصطلاح وضوحا بإضافة بعض الألفاظ الدالة على صاحب الوجد ، فيقول : الوجود : «هو وجود الحق في صاحب الوجد بحسب الوجد، والوجد ليس بمعلوم وروده لمن ورد عليه حق ينزل به » «٨» . ويربط فقدان العبد لأوصافه البشرية بوجود الحق فيقول:

ما أَنَا في ظَاهِرِ الحَرْفِ بِهِ   بَلْ أنا عَيْنُ الوُجُودِ المَعْنَوِي «٩» «مجزوء البسيط» .

ويظهر العلاقة بين العبد والحق فيقول :

إنَّ سِرِّي هُوَ قَوْلِي   إنَّنِي عَيْنُ وُجُودِهِ «١٠» «مجزوء الرمل».

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ٨٦ .
«٢» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٦١ .
«٣» المعجم الوسيط (وجد) .
«٤» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .
«٥» السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٦ .
«٦» الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٦١ .
«٧» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢١ .
«٨» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣١٠ .
«٩» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٥٨
«١٠» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٥٨

ويذكر أنواعا من الوجود والتي منها الوجود المطلق ، وهو صفة من صفات الخالق ، بل هـو الله تعالى فيقول : الوجود المطلق : « هو مالا نعقل ماهيته ، ولا يجوز عليه الماهية ، كما لا يجوز عليه الكيفية ، ولا نعلم له صفة نفسه من باب الإثبات ، وهو الله تعالى »*«١» .

نلمس من التعاريف السابقة الجوانب المتعددة التي تناولها الوجود . منها وجود علم لدني ووجود الحق وهو وجود عين ، أي أن وجود الله ينقطع عنه كل دليل ، ولا يستدل عليـــه إلا بالروح والقلب ، لا بالإشارة والعبادة ، ولا بالعلم ولا بالتعبير ،ولا بالرسم والتفكير المنطقـــي والعلمي . أما الجانب الأخير فهو وجود الحق الذي لا تصل إليه العبارة ولا تسوغ فيه الإشـارة وإنما يتم الاتصال باضمحلال رسم الوجود الاعتباري كله .

الوارد

الواو والراء والدال : أصلان ،أحدهما الموافاة إلى الشيء ، والثاني لون من الألـــوان . فالأول : الورد خلاف الصدر : يقال وردت الإبل الماء ترده وردا . والموارد : الطرق ، والأصل الأخر : يقال فرس ورد ، وأسد ورد : إذا كان لونه لون الورد *«٢» . والوارد : الطريـــق ، والوارد : السابق ، والوارد : الطويل : يقال فلان وارد الأرنبة : طويل الأنـــف . والـــوارد : الجريء ، والوارد الشجاع ، والوارد (في الطب الباطني) : يطلق غالبا على ما تحملـــه الأوردة والقنوات اللامفية والأعصاب المتجهة إلى المركز *«٣» .

أما الصوفية فيعتمدون في تصرفاتهم ، وفي أعمالهم وأقوالهم على ما يصل إليـــهم مـــن إشارات وتلميحات ، فالخاطر الذي يتوارد على قلوبهم يسمونه واردا . فالهجويري الذي يرى في القلب اللاقط والمستودع لكل ما يرد عليه من معان ، وإشارات يعرف الوارد فيقول : الوارد « حلول المعاني بالقلب »*«٤» . ولا يخرج القشيري عن هذا المفهوم فيقول : الوارد :«ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة ، مما لا يكون تعمد العبد *«٥» .

أما ابن عربي فقد أضاف الأوراد إلى النورانية ، واظهر بأنها : « وهو مورد علم المكاشفة، ومنهل علم السر والمكالمة)) * «٦» .

((١)) ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ٢٠ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ١٠٥ .

((٣))المعجم الوسيط (ورد) .

((٤))الهجويري ،المرجع السابق ، ص ٦٢٩.

((٥))القشيري ،المرجع السابق ، ص ٨٥ .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١١٣

وأظهر العلاقة القائمة بينه وبين الحق بدون وارد فقال :

ومن أعجب الأمر أني به صـدرت ولم يك عن وارد »* ((١)) ((المتقارب)) .

نلمس من التعاريف السابقة أن المعنى الصوفي للوارد قد نقل المعنى اللغوي من حظـيرة المعنى العام والدال على صفة من الصفات البشرية أو الفيزيقية إلى حال من أحـــوال القلـب الخارجة عن إرادة العبد .

((١)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٩٧ .

من رجالات التصوف

نشأ التصوف الإسلامي ونما وترعرع في كنف رجال اتخذوا الزهد شعارا لهم ،وكرس كثير منهم حياته للتأليف ،والتصنيف ، وتفسير ما غمض من اصطلاحاتهم ،والرد على من عارضهم ،لتركوا لنا كما هائلا من المخطوطات التي تملأ العديد من متاحف العالم ومكتباته ،

بدأ الشرق والغرب يخرج هذه المؤلفات إلى النور بعد أن بقيت في طي النسيان ردحا طويلا من الزمن ، وأخضعت للدرس والتفسير والنقد ،واستنبط منها الكثير من المبادئ والأفكار الجديدة في الشريعة والأدب والأخلاق والعلم اللدني .وبدا أصحابها كالجبال الشامخة ،لا تهزهم الرياح والأعاصير ، لهم عمالقة في هذا المجال .ولم لا ؟ ومنهم حجة الإسلام الغزالي ،والقشيري والسراج وأبو طالب وغيرهم كثير ,وأشهرهم جميعا ابن عربي .

ابن عربي

من أكبر أعلام التصوف في الإسلام ،استطاع أن يؤسس مذهبا خاصا ،ويقيم مدرسة لا تزال تعاليمها تدرس وتدرس حتى اليوم . أتباعه منتشرون في بقاع عديدة ،يؤمنون بتعاليمه ويطبقونها بصدق وإخلاص . وضع مئات الكتب والتصانيف قصر عنها كثير من الصوفية ممن سبقه أو أتى بعده . عرض مذهبه بلغة صوفية خاصة، فيها كثير من الرمز والتشبيه والإشارة والمجاز ، لا يفهمه إلا من كان متذوقا للتصوف ومعانيه ، فالعلم والتذوق لا بد منهما لمن يود فهم أي صوفي.

اختلف الفقهاء بشأن مذهبه ، فمنهم من توقف فيه ، ومنهم من وافقه وامتدحه ، ومنهم من عارضه وبالزندقة اتهمه . يقول الشيخ إبراهيم بن عبد الله البغدادي : « فالناس فيه ثلاث فرق : الفرقة الأولى : وهم الذين عاصروه ، وبكل فضل وصفوه ، وعلى أنفسهم ميزوه ، كالإمام فخر الدين الرازي ، والإمام عز الدين بن عبد السلام ، والشيخ كمال الدين الزملكاني قاضي قضاة المالكية رضي الله عنه ...والفرقة الثانية وهم الذين توقفوا فيه ، إذ لم يقفوا على حقائق معانيه ومقاصد مبانيه .كالشيخ عماد الدين بن كثير الدمشقي وأبي الفرج بن الجوزي البغدادي ... والفرقة الثالثة ، وهم الذين لم يوطنوا الأشياء موطنها ، ووقفوا مع ظواهرها وتركوا بواطنها ... كالتقي الفاسي في رسالته تحذير الغبي من الافتتان بابن عربي »((1)) . ولا نزال نشهد هذا الصراع الممتد من الماضي إلى الحاضر.

((1)) البغدادي ـ إبراهيم بن عبد الله ـ مناقب ابن عربي ـ تحقيق صلاح الدين المنجد ـ ط ـ بدون تاريخ ـ ص 11 ، 25 ، 43 .

شخصيته

إنه محمد بن علي بن عبد الله الحاتمي، وكنيته أبو بكر، ولقبه محيي الدين ، ويعرف بالحاتمي ،وابن عربي ، ويقول صاحب « نفح الطيب » :« إنه كان يعرف في الأندلس ابن سراقة »*«١» . ولد ابن عربي في يوم الاثنين في السابع عشر من رمضان سنة ٥٦٠ هجري ، وكان مولده بمدينة مرسية بشرق الأندلس ، وهي مدينة بناها الأمويون ، وكانت تشبه إشبيلية في جمالها وكثرة مغانيها ، ثم انتقلت به أسرته إلى إشبيلية ، وهو في الثامنة من عمره ، وبقي في هذه المدينة حتى سنة ٥٩٨ هجري .

بدأ محيي الدين دراسته بقراءة القرآن على يد أبي بكر بن خلف في اشبيلية ،ودرس الحديث الشريف على يد عدد من الأساتذة ، كأبي محمد عبد الله ، وعبد الحق الاشبيلي «كان ظاهري المذهب بالعبادات ، باطني النظر في الاعتقادات »*«٢» . لقد بلغ إنتاجه من الضخامة مبلغاً لا يمكن تصوره عند كاتب آخر ، وأنه جاوز المئات ، وكتابه الفتوحات المكية وحده يكفي في أن يعطينا صورة واضحة عن عبقريته المذهلة ، في حين أنه يحصى لكتابه « فصوص الحكم » ما يقارب مائة وخمسين شرحاً .

وكان محصلا لفنون العلم بأخص تفصيل ، وله في لأدب الشأو الذي لا يلحق. إنه قمة المفكرين العالمين في القديم والحديث ، وأنه يمكن أن يعد مصدر إلهام الكثير من المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة في أوروبا .

ويحدثنا ابن عربي عن الفترة التي سبقت دخوله إلى الطريق الصوفي ، فيطلعنا على استعداد نفسي كان يؤهل لهذه الحياة الروحية التي آثر أن يحياها . « فمن رأيه أن لا يقهر الصوفي أحدا من الخلق ، حتى ينعم هو نفسه بثمرة الرفق بهم ، وحتى لا يشعر بالخوف من أحد ، لأنه لا يخيف أحدا ، فالإنسان إذا منبع سعادته أو شقائه »*«٤» .

أما كيف انضم إلى التصوف ، فيحدثنا عن ذلك قائلا :« بأن توبته عن المعاصي وعودته

((١)) المقري _ أحمد ابن محمد _ نفح الطيب _ ج٢ _ شرح وتعليق مريم طويل _ بيروت _دار الكتب العلمية _ _ط _ ١٩٥٥ م _ ص ٣٩١ .

((٢)) المقري ، المرجع السابق ، ج٢ ، ص ٣٧٧ .

((٣)) البغدادي ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

((٤)) د. قاسم _ محمود محمد _ محي الدين ابن عربي ولبنتز _القاهرة _ مكتبة القاهرة الحديثة _ _ ط١ _ ١٩٧٢ _ _ ص ٧ _ .

إلى الإيمان والتقوى كانت على يد عيسى -عليه السلام - ، وكان ذلك بأن ظهر له في بعض أحلامه »*«١» . أما عن بدء تحوله إلى الصوفية ، فلا نعلم على وجه الدقة متى كان ذلك ، ولكن من المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون قد وقع قبل عام «٥٨٠» هجري . إذ في هذا التاريخ كما صرح هو نفسه ، دخل الحياة الصوفية وصار صوفيا ، وهو في سن الحادية والعشرين ، إذ يقول: « ونلت هذا المقام في دخول هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة» *«٢» . وكان ابن عربي بعد توبته كثير الانقطاع إلى القبور كأنه يأنس بالأموات أكثر من أنسه بالأحياء ، فيقول : «ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفردا بنفسي ...» *«٣» .

أخلاقه

كان ابن عربي صاحب أخلاق سامية يشارك الآخرين في أفراحهم وأحزانهم ، ويتخلق بأخلاق الرسول - صلى الله عليه وسلم - بحب الآخرين والرأفة والرحمة على الضعفاء والمساكين . ويصف نفسه بالرغبة في العفو لشدة رحمته ، فيقول : «إنه كثيرا ما كان يتجرع غضبه ، خشية أن يدفعه هذا الغضب إلى فعل يكون أكثر سوءا من الغضب نفسه ، ويقسم أنه ما عاقب أحدا يستحق العقوبة ، وهو في حالة الغضب ، بل كان يفضل أن ينتظر انتهاء غضبه ، حتى يفكر كيف يؤدب هؤلاء الذين كان يجب عليه تأديبهم ، لأن المصلحة وحدها هي التي تقتدي تأديبهم وهو حريص على أن يؤكد أنه ما أدب أحدا انتقاما لأنه كان أكثر الناس ميلا إلى العفو فيم يخصه » *«٤» . أما صلته بالناس فهو أكثر ميلا إلى الفقراء منه إلى الأغنياء أو أصحاب الجاه والعزة . ويدعو الصوفية للتخلق بهذا الخلق ، لأن الله يغار لعبده الفقير المنكسر. ويرى أن كل من سار على هذا الدرب ، فإنه يتأسى بأخلاق الرسول الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه . فهو يدعو الناس إلى أدب الرسول الذي كان رحيما بالفقراء وأهل الضعف ويذهب إلى حد أن يطلب إلينا أن نكون أكثر تعظيما للمؤمن الفقير منا للمؤمن الغني . ففي المقدمة التي كتبها الدكتور محمود مطرجي في الفتوحات المكية التي يقول فيها واصفا إياه: « ويدع حلب قاصدا حمص ، عند أميرها الذي يرتب للشيخ معاشا مقداره كل يوم مئة فضة ، إلا أن زهد الشيخ بالمال أوجد السبيل كي يتصرف بها إلى الفقراء » *«٥» .

«١» د . قاسم ، المرجع السابق ، ص ٨ .

«٢» عبد المعطي -فاروق - محي الدين ابن عربي - حياته - مذهبه - زهده - بيروت-دار الكتب العلمية - ط- بدون تاريخ ص ٣٠ .

«٣» عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

«٤» د . قاسم ، المرجع السابق ، ص ١٢ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٥٣ .

كان ابن عربي شديد الاعتزاز بالنفس إلى حد الكبر مع أصحاب الغنى والسلطان ، لذا لم يتردد في الكتابة إلى بعض الملوك ممن يظلمون رعاياهم ،ويتجاوزون حدود الله فيهم وفي أنفسهم يطلب إليهم الالتزام بالشرع في أحوالهم . وشيء آخر جدير بأن يلاحظ ، هو أنه يقول عن نفسه: « إنه لا يفرق بين مؤمن في حسن المعاملة ، وهو يفسر لنا ذلك الخلق الرفيع تفسيرا دينيا.ذلك أن الأساس الذي ينبغي أن ينبني عليه السلوك ،هو أن يكون العمل من أجل تحقيق رضا الله ،ثم يذكرنا أنه تأسى في ذلك بالرسول الذي بعث لكي يتم مكارم الأخلاق .فرضا الله هو المعيار الذي يميز لنا بين الخير والشر وذلك أن أغراض الناس وأهواءهم متعارضة ومتضاربة ، وليس من الممكن أن يكون رضا الناس أو سخطهم هو الدافع إلى تحديد طبيعة أفعالنا أو سلوكنا نحوهم »*((١)) .

مؤلفات ابن عربي :

لابن عربي من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصوره لمؤلف واحد ، ولو ليس بغيره من كبار مؤلفي الإسلام أمثال أبن سينا والغزالي لتفوق عليهم جميعا في ميدان التأليف ،من ناحية الكم والكيف على السواء . ولقد وصفه غير باحث بأنه من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا وذكروا له ما يزيد عن مئة وخمسين مؤلفا ،لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . أما أول كتبه فقد وضعه تلبية لطلب أحد شيوخه ،فلقد « ذهب لشيخ صوفي شهير يسمى عبد الله لكي يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف ،وهي درجة التوكل ،تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بإنكار الإرادة الذاتية ،وهناك كتب بدعوة من أستاذه وأول كتبه هو «التدبيرات الإلهية » *((٢)) .

أما من ناحية الكيف ،فإن كتب ابن عربي جميعها من واد واحد ،هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته ،وكرس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه ،مبتدئا بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال «التدبيرات الإلهية » الذي في وضع في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ، وكتاب « مواقع النجوم » الذي وضعه في قواعد أهل الطريق ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد ، وما يجب عليه في خلوته ، و « عنقاء مغرب» الذي وضعه في الولاية ثم أتبعه بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعلمية ، ككتاب الفتوحات المكية الذي جمع فيه أشتاتا من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدها جميعا

((١)) قاسم ،المرجع السابق ، ص ١٩

((٢)) عبد المعطي ،محيي الدين ابن عربي ،حياته ـ منهجه ـ زهده ، ص٥٢

لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه ،وهو التصوف . أما كتابه فصوص الحكم ، فلقد أثار الجدل بين الفقهاء والباحثين ، فنال إعجاب فريق وأثار نقمة آخرين . فأبو العلا عفيفي يقول : « وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب فصوص الحكم ، الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضرب في صدره نيفا وأربعين عاما وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته،إلى أن صاغه آخر الأمر ، فأذهل الناس وأثار في نفوسهم الحيرة والشك ، كما أثار الإعجاب والتقدير » *((١)) .

أسلوبه

لما كان ابن عربي علما من أعلام التصوف وفحلا من فحول النثر والشعر ، يصدر كل ما ينتجه عن قلب عامر بالأسرار ، وروح تسبح في بحار العشق والهيام . لذا جاء أسلوبه غامضا لا يفهمه إلا من كان ربانا لسفينة الحب والغرام .يقول عمر فروخ : « كان ابن عربي رمزيا في كل ما أنتج »* ((٢)) . ولا غرابة في ذلك ، فللصوفية اصطلاحاتهم الخاصة ، لا يفهمها إلا صاحب مقام أو حال . فهم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل الظاهر ، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة ، علمهم لدني يتلقونه بقلوبهم من علام الغيوب ، مستودعه البصيرة ، ومفتاحه الكشف . أما ما يرمزون إليه ، فحقائق العلم الباطن لا يستقل بفهمها عقل ، ولا تفصح عنها لغة . فإذا كانت هذه الظاهرة صفة عامة لدى الصوفية ، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي . «فان غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا ضرب المثل واصبحا من الحقائق التي يعرف بها دارسو التصوف في كل زمان . وليس الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد مذهبه ، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهما ، وإنما ترجع إلى الأساليب التي يعبر بها عن مذهبه ، والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه » * ((٣)) .

أثر ابن عربي في العلوم الأخرى

كان ابن عربي تواقا للعلم والبحث ، وكان لديه ملكة الملاحظة والاستنتاج ،وهي القاعدة التي يقوم عليها العلم،والتي نادى بها الفيلسوف ديكارت بعد خمسة قرون تقريبا، ففكرة اللامتناهيات ليست أرسطوطاليسية بل ترجع الى فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي: « والتي تعنى فكرة الذرات الروحية اللا متناهية التي يتألف منها العالم ، وهي وحدات أولية و ديناميكية ، أو

((١)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، تعليق أبو العلا عفيفي ، ج١ ، ص ٧ .

((٢)) فروخ ، مرجع سابق ، ص ١٦٩ .

((٣)) ابن عربي ـ محي الدين ـ فصوص الحكم ، تعليق أبو العلا عفيفي – بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ ـ ط بدون تاريخ ـ ص ١٥

هي عناصر الطاقة التي تؤدي إلى وجود المادة » * ((١)) .

وتعرض للتفسير الديناميكي للكون ، ونظر إليه نظرة جديدة ،تتضمن فكــرة تحــول الجواهر بعضها إلى البعض ، وتتسق مع بعض الآراء الدينية كفكرة الخلق الجديد « وقد استعان ابن عربي في تفسير تحول بعض الجواهر إلى بعض أي الانتقال من الطاقة إلى المادة ،ومن المادة إلى الطاقة بفكرة البرزخ ،وفيه تتجسد الأرواح وتتروحن الأجساد » * ((٢)) .

وأيضا كان عالما بالنفس وخباياها خبيرا بها وبتقلباتها ،حاول أن يأتلف مع غيره حــتى يصبح جزءا من كل ،خاطب نفسه وغيره بطريق نفسه . فوضع لنا رسالة علق عليها عزة حصيرة قائلا: «وفي رسالة روح القدس في محاسبة النفس ، فإن محيي الدين وضع هذه الرسالة لتكــون نموذجا حيا،ومدرسة جديدة في أدب النفس الجماعي ،وفي أدب التربية الجماعي ، فجاءت هــذه الرسالة جامعة مانعة ، جامعة أي تدل ولو دلالة إجمالية على الموضوعات التي يتعرض لها علــم النفس »* ((٣)) .

أما بالنسبة إلى الفلك ،فلقد طافت روحه في عالمه ،وتراءت له الكواكــب وحركاتهــا واجتماع الكواكب واخترالها في المنازل ، والتفاوت في الحركة والبطء وتأثير ذلك في التبــؤ بحوادث الأرض ،فيقول : « واعلم أن إدريس عليه السلام ،لما علم أن الله تعالى بالعلم الــذي أوحاه إليه ،قد ربط العالم بعضه ببعض وسخر بعضه لبعض ،ورأى أن عالم الأركان مخصــوص بالمولدات ،رأى اجتماعات الكواكب واخترالها في المنازل ،واختلاف الحركات الفلكية ، ورأى السريعة والبطيئة وعرف أنه مهما جعل سيره وسفره مع البطيء، أن السريع يدخل تحت حكمه فإن الحركة دورية خطية ، فلا بد أن يرجع عليه الصغير السريع »*((٤)) .

((١)) قاسم ،محيي الدين ابن عربي وليبنتز ، ص المقدمة .

((٢)) ابن عربي فصوص الحكم ، تعليق أبو العلا عفيفي ، ج١ ، ص ١٥

((٣)) ابن عربي _ محيي الدين _ رسالة روح القدس في محاسبة النفس ، تحقيق وتقديم عزة حصرية _دمشق _ مطبعة العلم _ _ط _ ١٩٧٠م _ ص ٤ .

((٤)) راضي _ علي عبد الجليل _ الروحية عند محيي الدين بن عربي _القاهرة _ مكتبة النهضة _ _ ط١ _ ١٩٩٧ _ ص ٢٤٥ .

رحلته إلى المشرق

و الصلة بين متصوفة الأندلس والمشرق العربي

لما كان ابن عربي أندلسيا ، فلا بد من عقد مقارنة بين التصوف في الأندلس والمشرق وإظهار التأثير والتأثر بينهما.يجمع المؤرخون على الصلة القائمة بين الأندلس والمشرق العربي في كثير من المجالات ، ومن بينها التصوف ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل حقا كان هناك علاقة في هذا المجال ؟ يجيب عن ذلك كلود عباس قائلا : « من التهور أن نعتبر الأندلس عالما مغلقا على نفسه ، لا لشيء إلا لكونها واقعة جغرافيا على الطريق الغربي من العالم الإسلامي ، والحال أن الحج كان في كل عام يتيح لهؤلاء المهمشين من الأندلسيين والمغاربة فرصة ، حتى يواكبوا دروس العلماء المشارقة ،عند مرورهم بمكة، والإسكندرية، وبغداد، والبصرة ، لذلك فإنه من المحتمل جدا في هذه الحال، أن يكون العديد من هؤلاء البررة المهاجرين قد التقوا بصوفيين من أمثال السري السقطي،ومعروف الكرخي ، وسهل التستري،أو ببعض مريديهم »«١».

لقد زار المشرق كثير من رجالات التصوف المشهورين في الأندلس ، وعلى رأسهم ابن مسرة الذي يعتبر المؤسس والمنظم الأول للتصوف في الأندلس « إذ أقام في المشرق مرتين ولا سيما بالبصرة ، ... ، وأثناء إقامته الثانية بالمشرق أخذ العلم على يد مئة وخمسة وسبعين معلما في بغداد والقاهرة ودمشق وكان الهدف من وراء الإقامة هناك الرغبة في الالتقاء بعباد الله ، ... لذلك فإنه من الممكن أن يكون قد قابل أثناء هذه السياحة متصوفة مشارقة ، مثل ذي النون ، وسري السقطي ، وبشر الحافي ، أو البعض من مريديهم ، ...، بل إن جميع الأشخاص الذين ترعرع ابن مسرة بينهم كانوا قد أقاموا في المشرق ودرسوا فيه » «٢».

أما ابن عربي الذي زار المشرق العربي أكثر من مرة ، وفي نهاية المطاف استقر فيه ، فإنه أفاد من ابن مسرة وذلك بإشارته له في الفتوحات وفي الفصوص ، إذ « يذكر ابن مسرة في كتاباته خمس مرات على الأقل ولا يخفي إعجابه به ... ، كذلك

«١» مركز دراسات الوحدة العربية _ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس _ الموسوعة الأندلسية _ تحرير : د . سلمى الخضراء الجيوسي ، بيروت _ ط _ ١٩٩٨م _ ص١٢٦٢ .

«٢» الموسوعة الأندلسية، ص ١٢٦٤.

أفاد أيضا من مصادر أخرى ، من الأدباء المشرقيين على وجه التحديد »«١» .

وإذا حاولنا الموازنة بين التصوف في المشرق والتصوف في الأندلس والمغرب ، فإن كلود عباس يقول : ((وبإمكاننا في هذه الفترة أيضا ، أن نلاحظ تفاوتا واضحا بين التصوف المشرقي الذي دفع نتيجة أسباب متعددة إلى هذه الهيكلة التدريجية ، التي تجلت بخاصة في تطوير طريقة

عيش روحية جماعية لا أدل عليها من تعدد الخانقاهات من ناحية ، والتصوف الأندلسي الذي ظل في أغلبه ممارسة فردية حرة مرنة »«٢» .

أما ابن عربي فقد أوضح وجهة نظره في متصوفة المشرق عند زيارته لمصر ، إذ يقول : ((فأول ما وصلت إلى هذه البلاد سألت عن أتباع هذه الطريقة المثلى ، عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى ، فحملت إلى جماعة قد جمعتهم خانقاه عالية البناء واسعة الفناء فنظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب بتنظيف مرقعاتهم بل وترجيل لحاهم ، ... ، ويضيف قائلا : ولقد لقيت بهذه البلاد من يلبس سراويل الفتيان ، ولا يستحي من الرحمن ، لا يعرف شروط السنن والفرائض ، ولا يصلح أن يكون خديما في المراحيض)) ((٣)) .

وهكذا نجد أن الصلة بين الأندلس والمشرق كانت قوية ، وأن تبادل الأفكار والآراء بينهما في مجال التصوف كان قائما ، وإن اختلفت الطرق والممارسات التي اتبعها كل منهما .

((١)) الموسوعة الأندلسية ، ص ١٢٦٤ _ ١٢٦٧

((٢)) الموسوعة الأندلسية ، ص ١٢٧٣

((٣)) المرجع السابق ، ص ١٢٦٠

اصطلاحاته

إن المتتبع لإنتاج ابن عربي في مجال التصوف يقف مشدوهاً أمام الكم الهائل من المؤلفات والتي تتجاوز الثلاثمائة كتاب ، جال فيها وصال ، نظم موضوعاتها وصنف ، فجاءت مادتها مترابطة ومتناسقة ، إذ لم يترك جانباً من جوانب التصوف إلاّ وأدلى بدلوه فيه . شرب فسكر وفرد جناحيه وطار في عالم الخيال . عرج عروج الأولياء وشاهد غرائب الغيب وعظمة الأسماء . حضر الحضرة فانكشف له الحجاب ، وانقشع الغمام وتبدد الضباب ، وأخذ ينظر بعين الحق ، فانقادت له الأسرار ، وحلت له الألغاز ، وعندما عاد من السفر في عالم الأثير ، ركب بحر بلا ساحل ، وقاربا بلا مجذاف ، وعام دون أن يبتل وخرج من ذاته ليعود إلى أينه فإن سألته أين أنت أجاب ، أنا هنا وهناك يرقد جسدي في عالم الملك ، وتطوف روحي في عوالم الأسماء والصفات ، انقادت له الدواة ، وسال المداد ، فسطر بقلمه ما يمكن اعتباره من الحكم والأمثال أو من الوصايا والأخلاق وتهذيب النفس ، والآداب وعلم الجمال ، صاغها بأسلوب نثري رزين وبشعر يرق له القلب ويلين ، كثرت ألغازه ، وتناثرت بين صفحات الكتب إشاراته ، وشرع يشرح ويفسر ، وبصريح العبارة يعبر ، فبدا ما كتب ممكناً لصاحب الحال ، ومحالاً للعوام .وشاء القدر أن أكتب بحثاً ، يكون ابن عربي واصطلاحاته مدار البحث والحديث ، وأمضيت فترة طويلة أبحث في مؤلفاته ، استخرج منها ما يمكن استخراجه ، فهالني ما رأيت ، وحرت فيما قرأت ، فاخترت منها الجانب الذي وجدته قابلاً للشرح والدرس ، فصنفته إلى شقين ، قسم ورد في كتب من سبقه من الصوفية ، ولكن لم يأخذ حقه في الشرح والتفسير ، فعمل ابن عربي على تهذيبه وتقعيده ، بالترتيب تارة ، وبالحذف والإضافة تارة أخرى ، ولقد عالجت ذلك في الفصل السابق ، إذ قارنت بينه وبين من سبقه ، وأظهرت مدى التفوق الذي امتاز به، وكيف أنه وضع الصيغة النهائية لمفهوم كثير من الاصطلاحات التي عاش فيها إلى يومنا هذا . واستعرضت في هذا الفصل الألفاظ الجديدة التي تناولها ، فبعضها لم يتعرض له أحد من قبل كالحقيقة المحمدية ، والنور المحمدي ، والإنسان الكبير والإنسان الصغير ، والذرات الروحية وغيرها كثير ، وبعضها الآخر ذكر ولم يفسر ، وإن فسر فبشكل عرضي وغير محدد ، فبدت عائمة لا تفهم منها المراد والمقصد، . فطرحها ابن عربي للدرس والبحث ، فنظمها وحللها وأعطاها معنى واضحاً ومحدداً ، وفرع من كان بحاجة للتفريع ، ودمج من كان للدمج أحوج ، فبدت بثوب جديد ، وبديباجة لم تطرق من قبل ، فعاد اللفظ بشكله القديم المألوف ، إلا أنه يحمل بين طياته معنى لم يكن له من قبل ، واتبعت الترتيب الأبتثي في سردها ، إذ مهدت لكل لفظ منها وذكرت المعنى الصوفي لها . واختتمته بتعليق موجز ، وذلك لكل لفظ من هذه الألفاظ ، راجياً من الله التوفيق، إذ من أهم اصطلاحاته :

الأنوار

النون والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على إضاءةٍ واضطراب وقلة ثبات ، منه النُّور والنار ، سُمِّيا بذلك من طريقة الإضاءة ، لأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة «١» . وألوار جمع نُور ، والنور : الضِّياء . والنور ضد الظلمة «٢» .

نظر ابن عربي إلى العلم نظرة قوامها البقاء والفناء ، باسطاً جناحيه على سفينة شراعها النور ، ومجدالها العلم بشقيه المنظور وغير المنظور، فمنه ما يدرك بعين البصر ، ومنه ما تدركه البصيرة .استعرض الحقائق والإشارات ، فوضع لكل منها تعريفاً يكشف عن سر مكنونها ، منها : الأنوار ، والتي يرى بأنها تنبع من خالق الأكوان ، إذ جعل الله بيننا وبينها حجابا ، ليحمينا من شدة الإشراق .، فينظم في ذلك شعراً يصف فيها الحكمة العيساوية ، إذ يقول :

أُسْقُفَةٌ مِن بَناتِ الرّومِ عَاطِلَةٌ ترى عليها من الأنوارِ ناموسَا «٣» (البسيط) .

ويعرف الأنوار بأنها : «السبحات المحرقة التي لو رفع سبحانه الحجب النورانية والظلمانية لأحرقتنا سبحات وجهه ، وهي الخير المحض ، إذ هي الذات المطلقة » «٤» .

ويزيدها وضوحاً في تعريف أنوار الأنوار ، فيقول : « فهي السبحات التي لو كشف الحق الحجاب الذي يسترها عنا لاحترقنا ، وهي أشعة ذاتية ، إذا انبسطت ظهرت أعيان الممكنات ، فالممكنات هي الحجاب بيننا وبينها » «٥» : ويسترسل في البسط والذكر طارحاً أنواعاً أخرى من الأنوار ، يرى فيها سراً عجيباً إذ تؤثر على جميع بني آدم ، وتعجز عن أهل الله ، إنها أنوار الأرواح : « أنوار عنصرية أخفاها شدة ظهورها ، لغشيت الأبصار عن إدراكها ، لها سلطان وقوة على جميع بني آدم إلاّ أهل الله ، فإن هذه الأنوار تندرج في أنوارهم اندراج أنوار الكواكب في نور الشمس » «٦» .ثم يتعرض لروح القدس ، حيث يرى أن الأنوار تسطع منها ويسميها أنوار الأرواح ، إذ إنها : « أنوار الروح القدس الجامع » «٧» .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣١ .
((٢)) ابن منظور ، (نور) .
((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧.
((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .
((٥)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .
((٦)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦.
((٧)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦.

ولم يقف عند هذه الأنواع ، بل يضيف إليها أنوار الأسماء ، ويعرفها قائلاً : « هي التي تظهر مسمياتها حقاً وخلقاً مما يتعلق بالذات والصفات والأفعال في الإلهيات »*«١» .

وهكذا التقط ابن عربي المعنى اللغوي للنور ، والدال على الضياء المدرك بالحواس ، وشكل منه طائفة من الاصطلاحات ، تقوم على إشراقات الحق وسبحاته ، التي لا تدرك بالممكنات المادية ، بل بأحوال يهبها الحق في صفوة الخلق .

الإنسانُ الكامِل

الهمزة والنون والسين أصلٌ واحدٌ ، وهو ظُهورُ الشيء ، وكلُّ شيءٍ خالف طريقة التوحش ، وقالوا الإنس خِلاف الجِن *«٢» . والإِنس : الإنسان ، والإنس : البشر . وأصل الإنس والأنس والإنسان من الإيناس ، وهو الإبصار في كلامهم *«٣» .

لا يختلف باحثان في أن لفظة الإنسان الكامل أول ما وردت كانت في كتابات ابن عربي مصطلحاً ومضموناً وكل ما ظهر من إشارات أو أقوال حول هذا اللفظ ، نراها تفتح عنده ، وتأخذ مدى لم يخرج عنه ، وكل من نقل عنه أو شرحه ، لم يضف إليه شيئاً يذكر . ولقد ورد هذا المفهوم في جل كتاباته ومؤلفاته التي تجاوزت الثلاثمائة ، وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة اصطلاحات منها : مركز الدائرة ، نور محمد ، عين الجمع ، الحقيقة ، مرآة الحق ، المفيض ، روح العالم وغيرها ، إذ يربو عددها على الأربعين ، ولم يخرج مفهومه عن مستويين هما ، مستوى خلق العالم :أولاً ، وتصوره ثانياً . فالإنسان الكامل جامع للصورتين ، صورة الحق والخلق ، فيقول : الإنسان الكامل : « هو عين الحق تعالى وصورته في العالم ، فيه كان ظهور الحق من حيث صفاته وأسماؤه ، أو به انتقلت الذات الإلهية من غيب الكثرية إلى حضرة الظهور والتجلي ، ومن ثم استحق الإنسان هذه المرتبة _ الإنسان الكامل _دون غيره من مخلوقات العالم ، وبها صحت الخلافة من حيث جمعيته لحقائق العالم الظاهرة ، ومن حيث جمعيته لحقائق الصفات الإلهية التي هي صورته الباطنة »*«٤» .

نلمس من المعنى الصوفي لهذا الاصطلاح مدى الانطلاق إلى عالم الغيب ، والربط بين الحق والخلق ، فالكلمة انتقلت من مصدر الإشعاع إلى متلقيه ، لما فيه من أهلية،

«١» راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٧.

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٨ .

«٣» ابن منظور (أنس) .

«٤» ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ٢١ .

فشرف المتلقي بما يحويه ، ومن خلال التأمل والتبصر للمح لفحة من أثر للمعنى اللغوي ، تمس الإطار الخارجي لمعناه الصوفي ، لما في كليهما من الإيناس الدال على الإبصار .

الإلهام

اللام والهاء والميم أصل صحيح يدل على ابتلاع شيء ثم يقاس عليه ،ومن هذا الباب الإلهام * «(١)» . والإلهام : ما يلقى في الرَّوع *«(٢)» .

لم يتوان ابن عربي في ضم هذا اللفظ إلى قاموسه ، ليزداد ثراء واتساعا ، وليعطي معنى جديدا ، مفسحا له المجال للتعبير عن مكنون خياله ، فأتقن الغزل والحياكة ، فجعل الروح مستودعه ، والقدوس منبعه ، فقال : الإلهام : «هو النفث في الروع ، والنفث في الروع من الروح ، من وحي القدوس السبوح، من تلك الحضرة وروده، وفيها تعين وجوده، وهو عين الإلهام » «(٣)» .

ينهل ابن عربي من ينبوع لا ينضب من اللغة ، يشكلها كيف يشاء ، وحيث يريد . فالإلهام عنده نفث في الروع ، أخذ المعنى اللغوي ابتداء ، وانطلق في تشكيله وتهذيبه بإغنائه بالمفاهيم الصوفية ، مضيفا إليه المعاني الروحية ذات النسمات الإلهية .

آدَم

الهمزة والدال والميم أصل واحد ، وهو الموافقة والمُلاءَمَة *«(٤)» . وآدم أبو البشر ، ويقال سُمِّيَ آدم لأنه خُلِقَ من أَدَمَة الأرض . وأَدَمَة الأرض : باطنها ، وأديمها : وجهها *«(٥)» .

يعلم ابن عربي علم اليقين، بأن الله خلق آدم ونفخ فيه من روحه، وبذلك أودع فيه سرا من أسراره وهو الروح، إلا أنه ذهب في فكره وخياله أبعد من هذا كثيرا، فاعتبره الصورة الإلهية المتجلية على الوجود لهذا الموجود، فيقول:آدم: « هو الصورة الإلهية الجامعة لكل حقائق الوجود، وهو الحق متجليا بصورة العالم المعقول، وحاويا في نفسه جميع صفات عالم الممكنات »*«(٦)» .

وبتعريف آخر يوجزه قائلا :آدم : « هو النفس الناطقة الكلية التي هي قلب العالم »*«(٧)» .

وهكذا أخرج ابن عربي هذا اللفظ ، الدال في المعنى اللغوي على آدم أبي البشر ، أو كل

«(١)» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٣ .

«(٢)» ابن منظور ، (لهم) .

«(٣)» راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤ .

«(٥)» ابن منظور ، (أدم) .

«(٦)» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٢٠ .

«(٧)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٤٠ .

فرد من بنيه ، ليدل على معنى صوفي ، يقوم على التكامل بين اللاهوت والناسوت ، فيكـــون الجمع والفرق ، والوحدة والشهادة .

الأَرْض

الهمزة والراء والضاد ، ثلاثة أصول : أصل يتفرع وتكثر مسائله ، وأصلان لا ينقاسان ، بل كل واحد موضوع حيث وضعته العرب.. فالأرض :الزُّكْمَة . ورجل مَأْرُوضٌ أي مزكـوم ، وهو أحدهما ، والآخر الرِّعْدة ، يقال به أرضٌ أي رِعْدَةٌ . وأما الأصل الأول فكل شيء يسفل ويقابل السماء ، ومنها الأرض التي نحن عليها «[1]» .

لما كان الإنسان عند ابن عربي ، يحوي في أصله نسخة إلهية ، فكل عناصر الوجود تتمثل فيه ، فيقول : الأرض الحقيقية : « هي أرض بدن الإنسان ، والتي أمره الحق أن يعبده فيـها ، وذلك لأن الله ما أمره أن يعبده في أرضه إلا ما دامت الروح تسكن أرض بدله » «[2]» .

إن ابن عربي الشاعر الأديب الناثر الصوفي ، يجيد التصريح والتلميح ، ويتقن التفسير والتأويل ، فالمعنى الصوفي للأرض لم يعد مقصورا على المعنى العام ، بل أصبح بدن الإنسان يكنى به ، فالجسد من الأرض وإلى الأرض .

الإل

الهمزة واللام في المضاعف ثلاثة أصول : اللَّمَعَان في اهْتِزَاز ، والصوت ، والسَّبب يحافظ عليه . والإل : الربوبية ، والإل : الله «[3]» .

وقف ابن عربي من هذا اللفظ موقفا يدعم فيه وجهة نظره ، في إضافة الحق لما خلق من ملائكة ، أو روحانيين ، إذ تتميز هذه الروحانيات عن غيرها من المخلوقات ، بأن بأيديها الطبع والختم ، فيقول : الإل : «اسم إلهي أضيف إلى ملك أو روحاني ، مثل جبريل وميكائيل ، أو عبد إل ، وبأيديهم الطبع والختم » «[4]» .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي الدال على الربوبية ، ليضيف إليه معنى يدل على الصلة القائمة بين الله ، وكل صاحب اتصاف روحي من ملك أو إنس ، فأخرجه من معناه العام

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٧ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٧٦ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٨ .

((٤)) راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

الذي يعني الربوبية أو الله ، إلى معنى صوفي كني به عن رجال يمتـازون بشـفافية ملموسـة ، وروحانية خاصة .

الأَزَل

الهمزة والزاء واللام ، فأصلان : الضِّيق ، والكَذِب ، وأما الأزل الذي هـو القـوم ، فالأصل ليس بقياس ولكنه كلام موجز مبدل ، إنما كان « لم يزل » فأرادوا النسبة إليه ، فلـم يستقم ، فنسبوا إلى يزل ، ثم قلبوا الياء همزة ، فقالوا أزلي *« ١ » .

ربط ابن عربي بين الأزل ووجود الحق ، وأظهر بأنه مدة زمنية متوهمة ، يرتبط بالأفلاك دون الحق ، إذ إن الله فوق الزمان والمكان ، فهو « ليس كمثله شيء » ، فيعرفه قائلا : الأزل : « هو أمر متوهم في حق الحق ، أي مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك »*« ٢ » . ولم يكتـف بذلك بل أضاف إليه مفهوما آخر يزيد المعنى وضوحا ، فيقول : الأزل : « نعت سبي وهو نفي الأولية »*« ٣ » .

لقد أخرج ابن عربي لفظ الأزل من نطاق التوقيت والتحديد القائم على دوران الأفلاك ، إلى معنى يرتبط بالذات الإلهية ، المتفق مع كونه تعالى ، الأول والآخر، فكان قبل المكان والزمان .

الأَحْلام

الحاء واللام والميم أصول ثلاثة : الأول : ترك العَجَلة ، والثاني تثقّب ، والثالث رؤية الشيء في المنام ، وهي متباينة جدا . فالأول الحلم : خلاف الطيش ، فالأصل الثاني : قولهم حَلِم الأديم إذا تَثَقَّب وفسد ، وذلك أن يقع فيه دواب تفسده ، والثالث قد حَلَمَ في نومه حُلْماً وَحُلُماً *« ٤ » .

عندما نظر ابن عربي إلى الأحلام، تعامل معها بمنظار الصوفي المطلع على النفس وخباياها فتطرق إلى أمور سبق في تناوله إياها العديد من علماء النفس في العصر الحديث ، حيث يرجعها إلى خيال الشخص ، وإنما ذات رموز تدل على أشياء خاصة بالإنسان ، فيقول : الأحلام : « هي امتداد لخيال الشخص أثناء يقظته »*« ٥ » .

« ١ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٥ .

« ٢ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٣٢ .

« ٣ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ١٨٦ .

« ٤ » ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣١٢ .

« ٥ » راضي ، المرجع السابق ، ص ٣٤١ .

ويذهب أبعد من هذا المفهوم ، عندما يعتقد أن كثيرا من الأحلام قد تظهر بصور رمزيـــة ، أو بشكل صريح ، ويرجعها إلى أصل ديني ، إذ يعتبرها من المبشرات وأنها ما تبقت من النبـــوة، فيقول : الأحلام : « هي التي أبقت علينا من آثار النبوة، وهي الرؤيا يراها المسلم، أو ترى له ، وهي حق ووحي ولا يشترط فيها النوم »* «١» .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة أن ابن عربي استطاع أن يعمم ما خصص للأحلام في معناها اللغوي من حيث الرؤية في عالم المنام ، لتصبح شاملة للصور التي يشكلها الخيال في اليقظة والمنام . والتي ترمز لأشياء في عالم الواقع ، بالإضافة إلى اعتبارها من المبشرات . وهكذا سبق ابن عربي علماء النفس الذين يقولون : إن الأحلام إشباع لرغبات مكبوتة ، تظهر في الأحلام بأشكال رمزية .

الإزَار

الهمزة والزاء والراء أصل واحد ، وهو القوة والشدة : يقال تأزر النَّبت إذا قوي واشتد والإزار : القُوَّة *«٢» . والإِزار : ثَوْبٌ يُحِيط بالنِّصفِ الأسفل من البدن ، ويقال : فـــلان عفيف الإزار : عفَّ عما يُحَرَّم عليه من النساء *«٣» .

يتفنن ابن عربي في اختيار الألفاظ الدالة على اصطلاحاته، ليلتقطها وينفض ما علق عليها من غبار الماديات، ويقلمها كما يفعل البستاني بأغصان الأشجار، لتبدو للعيان كجوهرة شكلها صائغ فنان، فاستعار الإزار الدال على الثوب المحيط بالنصف الأسفل من البدن، واســـتخدمه استخداما خاصا يدل على العبد الكامل الحاوي لكل ما يخطر على الذهن من الكمال ذلك لأنه الصورة الشاملة للحقائق الإلهية والإمكانية ، ولم يقنع بهذا التفسير ، بل زاده بعدا ، وأفشى من خلاله بعضا من معتقداته التي تقوم على العلاقة القائمة بين الصور الربانية ، والأعيان المتحيزة ، فيقول : الإزار : «حجاب الغيرة والستر على تأثير القوة الإلهية في الحقيقة الخامسة الكليـــة ، الظـــاهرة في القـــديم لقدمــــه ، وفي المحدثـــات محدثـــه ، وهـــــو

«١» راضي ، الروحية عند محيي الدين بن عربي ، ص ٣٤١ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨ .

«٣» المعجم الوسيط (أزر) .

ظهور الحقائق الإلهية ، والصور الربانية ، في الأعيان الثابتة الموصوفة بالإمكان التي هي مظاهر الحق» *«١» .

من خلال المقارنة بين المعنيين الصوفي واللغوي ، نجد البعد الشاسع بينهما ، فالمعنى اللغوي مادي ملموس ، له تأثير على طبيعة الجسم من حيث اعتدال القامة ، وحسن الهيئة . أما المعنى الصوفي فالبشي من زي صاحبه ، فثيابه حقائق ربانية ، تأزر بها ، فأضاءت حجرات قلبه ، وفاض النور على قسمات وجهه ، فازداد قربا من واهب الأفلاك الجمال والجلال .

الأَفْلاك

الفاء اللام والكاف أصل صحيح يدل على استدارة في شيء من ذلك فَلْكة المغزل بفتح الفاء ، سميت لاستدارتها ، ومن هذا القياس فَلَك السماء *«٢» . والأفلاك جمع فلك ، والفلك : المدار يسبح فيه الجرم السماوي، وعلم الفلك :علم يبحث فيه عن الأجرام العلوية وأحوالها «٣»

لقد قرن ابن عربي الأنوار الإلهية العلوية بالأجرام وأفلاكها حيث كل منها نور يتلقاه العبد مع فارق في الكيفية لكل منها ، واستعار لفظ الأفلاك كمصطلح يدل على الأنوار الأحدية والمحمدية فيقو:الأفلاك: « اتصال أنوار أشعة الأنوار الحقيقية المحمدية والمقامات الأحدية » «٤» .

نلاحظ أن ابن عربي استخدم المعنى اللغوي للأفلاك الدالة على الاستعارة لتدعيم مبدأ يؤمن به ، وهو أن أكمل الأشكال وأتمها كل من استدار ، ولذلك أخذ الفلك كرمز دال عليه من حيث أن الأجرام تسبح فيه ، عاكسة الأشعة الساقطة عليها ، فكنى بها عن اتصال الأنوار المحمدية بالنور الإلهي ، ووضع كتابا يظهر فيه ذلك سماه إنشاء الدوائر .

إِسْرَاءات الأَوْلِيَاء

السين والراء والحرف المعتل باب متفاوت جدا ، لا تكاد كلمتان منه تجتمعان في قياس واحد ، فالسّرو : سخاء في مروءة ، يقال سَرِي ولد سَرُو، والسَّرْو : كشف الشيء عن الشيء ، والسَّرْي : سير الليل ، يقال سريت وأسريت *«٥» .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٨٣.

«٢» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٠ .

«٣» المعجم الوسيط (فلك) .

«٤» ابن عربي ، عنقاء مغرب ،ص ٤٠ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ٥٩٧ .

اضاف ابن عربي الإسراء للاولياء ، واوضح طبيعته ، وميز بينه وبين إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذي تم بالروح والجسد ، وأما للأولياء فبالروح : إذ يعرفها بأنها «إسراءات روحانية برزخية ، يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال ، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني ، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء ، غير أنهم ليست لهم قدم محسوس في السماء »*((١)) .

وهكذا استفاد ابن عربي من حادثة الإسراء للرسول ، وضمنها المعنى الصوفي ، لنقل المعنى اللغوي الخاص بالسير بالجسد ليلا ، والانتقال من مكان لآخر ، ليسبغ عليه معنى مجردا ، يدل على إسراء الروح من الجسد إلى البرزخ ، لتطلع على أمور غيبية ، وهو خاص بالأولياء .

الأعْرَاس الإلهية

العين والراء والسين أصل واحد صحيح تعود فروعه إليه وهو الملازمة ،يقال عرس به إذا لزمه فمن فروعه ،العِرْس :امرأة الرجل ، والتعريس :نزول القوم من سفر من آخر الليل ،يقعون وقعة ثم يرحلون * ((٢)) . والأعراس : جمع عُرْسٍ (عُرُس)* ((٣)) .

نظر ابن عربي إلى اللفظ نظرة يملؤها التأمل والتفحص ،والاهتمام الشديد بحسن الاستخدام ، فقسمها إلى نوعين ، أحدهما يتبع السفر الحسي ،والآخر خاص بالسفر المعنوي وجعلها مرتبطة بالإرادة الإلهية ، ينزلها في قلوب من يشاء من عباده ،فيقول الأعراس الإلهية «فهي مشتقة من التعريس ،وهو نزول المسافر في منزلة معلومة في سفره ،والأسفار معنوية وحسية والسفر المعنوي : ما يظهر للقلب من المعاني دائما وأبدا على التتالي والتتابع ، فإذا مرت بهذا القلب عرست به ،فكان منزلا لتعريسها، وإنما نسبت إلى الله ،لأن الله هو الذي أسفرها وأظهرها وأظهر لهذا القلب ،وجعله منزلا لها تعرس فيه »*((٤)) .

نلاحظ من التعريف السابق أن ابن عربي قد ربط بين المعنيين اللغوي والصوفي للفظ الأعاريس ،والذي يعني نزول المسافر في منزلة معلومة في سفره ولمح إلى هذا المعنى ، عندما قسم الأسفار إلى سفر حسي وسفر معنوي ، إلا أنه تجاوز السفر الحسي في تعرفه ولم يركز عليه وجعله معنى عارضا ،وتمحور حديثه على الجانب المعنوي ،لما له من تأثير إلهي على القلوب .

((١)) راضي ، الروحية عند محيي الدين بن عربي ، ص ٣٠٢ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٧ .

((٣)) ابن منظور (عرس) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٩٤ .

الاسْم

السين والميم والواو أصل واحد يدل على العُلوّ، يقال أن أصل «اسم» سِمْوٌ ،وهو العلو لأنه تنويه ودلالة على المعنى *«١» . والاسم : ما يُعْرَف به الشيء ويستدل به عليه ، *«٢» .

لما كان أصل الاسم من السمو والذي يعني العلو ، وابن عربي دائم النظر والتأمل في الأنفاس العلوية ، لذا اختاره موضوعا لبحثه ، ورمزا دالا على ما وراء رسمه ، يخرج الولي من نطاق عبوديته في لحظة الوصل بربه ، فيصبح الاسم الحاكم على حال العبد في وقته : فيقول : الاسم : «الحاكم على حال العبد في الوقت ، من الأسماء الإلهية عند الوصل » *«٣» . وينظم في ذلك شعرا ، يقول فيه :

يَخُصُّه اسْمٌ وما الأسماءُ تحصرُه — وليس شَيئاً لهُ نَعْتٌ بمنحصرٍ *«٤»«البسيط» .

ويخرج من نطاقه الضيق الخاص بالأسماء الخاصة بأصحاب الحال ، إلى الأسماء الإلهية ذاكرا طبيعتها ليقول : الأسماء الإلهية : «هي نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة » *«٥» . ويضيف قائلا : الأسماء الإلهية : « هي دلالات على الغيب المطلق الذي هو الذات الإلهية ، أو هي مفاتيح الكنز الذي أحب الظهور فأظهرته » *«٦» : وينطلق في سماء خياله ، فيورد لنا صورا أخرى لهذه الأسماء ، منها أسماء الاسترواح : هي من أسماء الله ، إلا أن لها تأثيرا ملموسا وواضحا على الأنفاس المنتشرة في الكون الفسيح . ويعرفها بأنها : « أسماء إلهية ، لا تطلب العالم ، ولكن يستروح منها نفس من أنفاس العالم من غير تفصيل، فأسماء الاسترواح كالعزيز والقدوس وأمثال هذه الأسماء » *«٧» ويبحث في أسماء الله تعالى وماهية دلالتها فيرى أن أسماء الله تعالى : « هي الصور النوعية التي تدل بخصائصها وهوياتها على صفات الله وذاته وبوجودها على وجهه ، بتعينها على وحدته ، إذ هي ظواهره التي بها يعرف » *«٨» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ، ص ٥٦٩ .

«٢» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ .

«٣» ابن عربي اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٦ .

«٤» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٩٢ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٠٦ .

«٦» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي ،ج٢ ، ص ٢٧ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٦٤ .

«٨» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٥ .

وعاد مرة أخرى يقرب بين اللاهوت والناسوت ، والمتمثلة بأتم أشكالها ، وهي الصورة المحمدية ، فيقول : الاسم الأعظم :« هو الصورة المحمدية التي احتجبت بها الذات مع جميع الصفات والأفعال »*« ١ » . ويعرض لاسم من أسماء الله، له المنزلة العظيمة عند جل الصوفيين ،إذ يعتبرونه رأس أسمائه تعالى ، ذلك لأن الله يستجيب لكل من يدعوه به، واختلف الصوفية في هذا الاسم، فمنهم من قال بأنه الله، ومنهم من قال غير ذلك، إلا أن ابن عربي أوضح بأنه الصورة المحمدية ، إذ يعرفه بأنه :« رأس أسمائه الذي استوجب منه جميع الأسماء » « ٢» .

وهكذا انطلق ابن عربي من عالم المحسوسات _ حيث يدل الاسم على مسماه ، مستمدا ذلك من طبيعته _ ليحوم في فلك المجردات ، لتظل الصورة النوعية واصفة الذات الإلهية التي ترجع إلى عين واحدة . وركز على اسم عظيم وجليل ، عند لفظه والاستعانة به يستجيب الله لمن يدعوه ، بهذا الاسم ، وهو اسم الله الأعظم الذي اعتبره رأس أسماء الله ، وهو في نظره الصورة المحمدية .

الاتّحاد

الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الانفراد ، من ذلك الوَحْدَة ، وهو واحد قبيلته إذ لم يكن فيهم مثله *« ٣» . والاتحاد : أن تصير الأشياء شيئاً واحداً *« ٤» .

لابن عربي الباع الطويل في مجال الوحدة والاتحاد ، ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، والواحدية ، بل تكاد هذه الألفاظ تغطي كتبه ، وعندما خاض في الاتحاد مفسرا كان لبقا في وضع النقاط على الحروف ، إذ حمى نفسه من نظرية الحلول التي كان يؤمن بها بعض الفلاسفة . فهو يرى أن الاتحاد يكون في الذات الواحدة ، فإما عبد وإما رب . أما في الطبيعة والعدد ، فالحدوث ممكن ، فيقول : الاتحاد : «هو أن تصير الذاتين ذاتا واحدة ، فإما عبد وإما رب ، ولا يكون إلا في العدد ، وفي الطبيعة وهو محال »*« ٥» .

من خلال استعراض المعنيين اللغوي والصوفي ، نجد الرابطة التي تربط بينهما من حيث كون الأشياء شيئا واحدا ، إلا أن المعنى اللغوي يعتمد على الجانب المادي المحسوس ، والأمور القابعة في دائرة المعقول ، وعلى النقيض من ذلك المعنى الصوفي ، والذي أضاف إلى المعنى

((١)) ابن عربي ، فصوص ابن عربي ، ج١ ، ص ٩ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢١٢ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

((٤)) المعجم الوسيط (وحد) .

((٥)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٧ ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣٠ .

المحسوس مدلولا مجردا .

الأَمْر التَّكويني

الهمزة والميم والراء أصول خمسة : الأمر من الأمور ، والأمر : ضد النهي ، والأمر النماء والبَرَكَة بفتح الميم والمَعْلَم . والعَجَب «١» . والأمر : الحال والشأن . والأمر :الحادثة «٢» .

استعمل ابن عربي هذا اللفظ ، وأضافه إلى ألفاظ أخرى ، من أجل إعطاء المزيد من المعاني منها الأمر التكويني ، والذي يدل على المشيئة الإلهية ، فيقول : الأمر التكويني: « هو الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية، وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر أزلا أن يكون عليه» «٣» ويضيف أمرا آخر ، هو الأمر الإلهي الدال على مخاطبة الحق للخلق ، وارتباط الطاعة أو العصيان طبقا للأعيان الثابتة . فيقول : الأمر الإلهي : « وهو الأمر التكيفي الذي يخاطب به الله العباد ، فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة » «٤» . ويصنفه بشكل آخر فيقول: إنه : «اسم إلهي عقلي نفسي عرشي كرسي ، فهو مجموع صور كل ما مر عليه في طريقه ، ليخترق الكور ، ويؤثر في كل كرة بحسب ما تقبله طبيعتها إلى أن ينتهي إلى الأرض ، فيتجلى لقلوب الخلق فتقبله بحسب استعداداتها » «٥» . ويعرض للصفات الإلهية الماثلة في الخلق ، ويظهر مدى تفاوتهم فيها ، فيقول : الأمور الكلية : « هي الصفات الإلهة المتجلية في الخلق على نسب متفاوتة » «٦» .

أضاف ابن عربي للمعنى اللغوي ـ المتمثل بالهيئات والصفات الخاصة بالممكنات ـ معنى جديدا ، يختص بالمشيئة الإلهية وصفاتها ، والماثلة في الحق منذ الأزل . والمقدر في الخلق بنسب متباينة ، إذ تتفاوت هذه النسب بحسب استعداد العبد ، وقدرته على استيعاب الصفات الإلهية المتجلية على قلبه .

الأَبْرَق

الباء والراء والقاف أصلان ، تتفرع الفروع منهما : أحدهما لمعان الشيء ، والآخر اجتماع السواد والبياض في الشيء ، وما بعد ذلك فكله مجاز ومحمول على هذين الأصلين

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثني ، ص ٧٤ .

«٢» المعجم الوسيط (أمر) .

«٣» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج١ ، ص ٤١ .

«٤» ابن عربي فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج١ ، ص ٤١ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٥٦ .

«٦» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٤.

والأبرق : الجبل يعارضك يوما وليله ، أملس لا يرتقى ، والأبرق في الأرض أعال فيها حجارة ، وأسافلها رمل يحل بها الناس »*«١» .

لقد وظف ابن عربي ألفاظا جمة في نثره وشعره ليخدم الطريقة الصوفية التي انتهجها ومن ضمن ذلك الأبرق ، والذي كنى به عن مكان شهود الحق ، فيقول :

لَسْتُ أَنْسَى إذا حَدَا الحادِي بِهِم　　يَطْلُبُ البَيْنَ وَيَبْغِي الأبرقا *«٢» «الرمل» .

ويفسر ابن عربي الأبرق قائلا : « هو المكان الذي يقع لهم شهود الحق تعالى ، وسماه الأبرق ، ليكني به عن المكان والحضرة التي يقع فيها بعد الشهود »*«٣» .

نلاحظ مما سبق كيف استخدم ابن عربي المعنى اللغوي الدال على أعالي الأرض الوعرة ليصبح في معناه الصوفي مكانا لمشاهدة أنوار الحق، وكلاهما يصعب الوصول إليه إلا بمشقة .

الأناسي

الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش . وأَنَاسِي جمع إنسان، يقال إنسان وإنسانان، وأناسي . والإِنْسُ : خِلَافُ الجِن، وسُمُّوا لظهورهم *«٤» .

سيطرت على ابن عربي فكرة النور الإلهي الكامن في البشر ، إذ يستقر في أعماقهم ، ولا يشعر به إلا من كان من أولياء الله ، لذا ففي الإنسان نفحة من روح الله ، وما الجسد إلا ظلا زائلا وعدما في بحر العماء ، فاعتبره شبحا في عالم الوهم والخيال ، فيقول : الأناسي « أرواح منفوخة في أشباح »*«٥» .

وهكذا أخرج ابن عربي لفظ الأناسي من عالم الظاهر ، إلى عالم الخفاء والعماء ، وأبقى الجانب الشفاف الرقراق ، المعبر عن روح معناه ، فالإنسان روح والجسد شبح وعدم ، إذ باستطاعة الإنسان السيطرة على جسمه ، وتمييشه والانطلاق إلى العالم غير المنظور ، لتخلد الروح إلى الأبد . ويتحلل الجسد إلى ذرات تذروها الرياح .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٢٠ .

«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٨ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٣٤٧ .

الإلَهِيَّة

الهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التَعَبُّد، فالإله:الله تعالى،وسمي بذلك لأنه معبود «١»

اهتم ابن عربي كثيرا في الجانب الإلهي ، ولا مندوحة إن أطلقنا على جل مؤلفاته اسم الإلهيات . فكل الموجودات يتجلى لها الخالق ، ولكن بنسب متفاوتة وبأوقات وأحوال خاصة . فإضافة المخلوقات من البشر إلى الله ، يسميها الإلهيات ، وكلها مضافة إليه ، ولا ينعت بها إلا من خرج عن صفة الرعونة ، فيقول : الإلهية : « كل اسم إلهي يضاف إلى البشر ، مثل عبد الله ، وعبد الرحمن ، وهم الخارجون عن الرعونة »*«٢» .

وهكذا أطلق ابن عربي لفظ الألوهية من عقالها ، حيث كانت خاصة بالله _ سبحانه وتعالى _ ليجعلها أكثر اتساعا وتعميما ، إذ أصبحت ربما يوسم بها كل من خرج عن نطاق الرعونة من البشر ، ونسب إلى خالق ما في الجو والبر والبحر ، ليس بالاسم ، ولكن بالحقيقة وبواقع الأمر . فكأنه يريد أن يقول : ينسب المخلوق لخالقه لأنه تابع إليه بالإضافة .

الأُنْيَة

الهمزة والنون وما بعدها من المعتل ، له أصول أربعة : البطء وما أشبهه من الحلم وغيره وساعة من الزمن ، وإدراك الشيء . يقال : أنى لك يأنى أينا : أي حان .. وآنيت : بمعنى أبطأت وتأخرت *«٣» .والذين يقرؤون هذا المصطلح بضم الهمزة يَرُدّونه إلى اللفظ ليوناني (أن) وهو مصدر مطلق من فعل الكينونة ومعناه (الوجود) أو (الكيان) غير متعلق بموجد أو موجود، ولا بكائن أو تكون ، ولذلك لم يستعمل إلا في لغة الفلاسفة والصوفية * «٤» .

لم يتطرق أحد من الصوفية قبل ابن عربي لتفسير الأنية ، رغم ورودها في كلامهم وأشعار كثير منهم ، أما ابن عربي فاستخدمها في كتاباته ، وأوردها في أكثر من موضع ، وعندما طلب منه تفسير اصطلاحاته جعلها مدرجة بين صفحات كتابه اصطلاح الصوفية . واعتبر الأنية : الحقيقة بطريق الإضافة ، ويتمتع أصحابها بصفات جليلة ، فهم يطلعون على اللوح المسطور ، ويخترقون حجب الغيب ، فيعرفها بقوله : الأنية : « الحقيقة بطريق الإضافة ، وهم المعتكفون على اللوح ، المشاهدون للقلم ، الناظرون في النون ، المستمدون من الهوية ، القائلون بالإنابة ،

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٩ .

((٢)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٨ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٦ .

((٤)) القاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، ص ٥٨ ، هامش .

الناطقون بالاتحاد لأجل الجرس »*«١» .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى الفلسفي ، ليخدم المعنى الصوفي القائم على الفكر الإسلامي ، البعيد عن المفهوم اليوناني ، الخاص بالحقيقة والروح الرحماني .

الأَدَب

الهمزة والدال والباء أصل واحد تتفرع مسائله وترجع إليه : فالأدب : أن تجمع الناس إلى طعامك وهي المَأدَبَة .«٢» والأَدَب : رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي *«٣» .

تلقف ابن عربي لفظ الأدب لاتساع معناه ، وكثرة دروب دلالته ومضمون فحواه . لدعى كل صوفي للإتصاف بالآداب التي يدعو إليها الحق ويتصف بها ، وصفوة الآداب الوقوف عند موجدها . ليعرفه قائلا : الأدب : «العمل بالحق والوقوف عند الحق »*«٤» . ولم يقتصر على ما أورده ، بل أضاف إليه ما يزيده وضوحا ، وبعدا في الدلالة فأضافه إلى الحق والحقيقة ، وقال : أدب الحق ، وأدب الحقيقة . وعرف كلا منهما بصحيح العبارة ، فقال : أدب الحق : « وهو الأدب مع الحق في اتباعه عند من يظهر عنده ، ويحكم به لترجع إليه ،وتقبله ولا ترده ، ولا تحملك الأنفة إن كنت ذا كبر في السن أو المرتبة . وظهر الحق عند من هو أصغر منك سنا أو قدرا ، أو ظهر الحق عند معتوه تأدبت معه ، وأخذته عنه، واعترفت بفضله عليك فيك»*«٥» . ويورد أدب الحقيقة راده إلى فناء العبد بربه ، فيقول : أدب الحقيقة : « وهو ترك الأدب بفنائك وردك ذلك كله إلى الله »*«٦» .

وهكذا صرف ابن عربي الأدب عن معناه المادي الخاص بني البشر من حيث العلاقة المتبادلة القائمة بينهم ، ليدخله في عالم الغيبيات، إذ يضم العبد لحضرة الرب، بعد فنائه عند ذاته.

الاختِصَاص الإلهي

الخاء والصاد أصل مطرد منقاس، وهو يدل على الفُرْجَة والثُّلمة ومن الباب خَصَصْت فلاناً بشيءٍ خَصُوصِيَّةً، بفتح الخاء، وهو القياس لأنه إذا أُفْرِد واحد فقد أوقع فُرْجَةً بينه وبين غيره *«٧» .

«١» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٨ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤ .

«٣» المعجم الوسيط (أدب) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٥١٦ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥١٦ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥١٦ .

«٧» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٤٤ .

ويقال : تخصص في علم كذا ، قصر عليه بحثه وجهده ، فالاختصاص : الانفراد «(١)» .

أضاف ابن عربي الاختصاص إلى الله تعالى وأطلق عليه الاختصاص الإلهي ، وأوضح هذا الاختصاص الصاف العبد بالسعادة وكمال الصورة فيقول : الاختصاص الإلهي « اختصاص يعطي السعادة ، واختصاص يعطي كمال الصورة ، وقد يجتمعان في حق بعض الأشخاص » «(٢)» . وأوضح معنى كمال الصورة فقال : الاختصاص الذي يعطي كمال الصورة : « هو الذي لا يعطي إلا نفوذ الاقتدار والتحكم في العالم بالهمة والحس الكامل . وهو من يرزق الاختصاصين .وأقوى التأثير تأثير من يغضب الله » «(٣)» .

لقد أخرج ابن عربي الاختصاص ـ والذي يعني الانفراد في المعنى اللغوي ـ من نطاقه العام ، ليصبح اختصاص إلهي، يوجد في بعض الأفراد من البشر . أولئك الذين لديهم القدرة على التحكم في الكون ، نتيجة لاتصافهم بالهمة والحس الكامل ، القائم على كمال الصورة ، وذلك الكمال الذي يتجسد بتجلي الحق أو أسمائه أو صفاته على بعض أحبائه ، فيطفي عليهم السرور والسعادة .

الاقتران

القاف ، والراء ، والنون ، أصلان صحيحان أحدهما يدلُّ على جَمْعِ الشيء إلى شيء ، والآخر شيءٌ يَنْتَأُ بِقُوةٍ وشِدةٍ «(٤)» . والاقتران : الاتصال، يقال اقترن الشيء بغيره اتصل به صاحبه «(٥)» .

ويرى ابن عربي أن حركات الكواكب وترتيبها ، تلعب دورا هاما في حياة البشر والوجود ، بل وترتيب حوادث الكون ، فيقول : الاقتران : « أي اقتران الكواكب التي رتب الله تعالى الحوادث الكونية بقرانها أو ظهورها » «(٦)» .

وهكذا نرى أن ابن عربي قد خصص الاقتران الخاص بالاتصال بين شيئين دون تحديد باقتران الكواكب التي يترتب عليها حوادث غيبية ، قدرها الله في حركاتها وسكناتها ، مستغلا الفكرة الراسخة في العقل الجمعي ، والقائلة بتأثير الأبراج على حياة البشر .

((١))المعجم الوسيط ((خصص)) .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣١٥ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣١٥ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (قرن) .

((٦)) ابن عربي الشجرة النعمانية ، ص ٥ .

الأَب

الهمزة والباء والواو يدل على التربية والغَذْو *«١» . والأب : الوالد *«٢» .

تجاوز ابن عربي في فكره معنى الأب بإطاره المحدود الخاص بالوالد ، لينطلق إلى خالق الملك والملكوت ، ليطفي عليه اسم الأب العلوي الحقيقي إذ يقول :

بِأَبِي مَنْ ذُبْتُ فِيهِ كَمَدا   بِأَبِي مَنْ متُّ مِنْه فَرَقا *«٣» «الخفيف» .

ويفسر ذلك بقوله : الأب : « هو الروح الكلي ، فهو الأب الحقي العلوي » *«٤» .

وهكذا خرج المعنى اللغوي من نطاقه المحدود ، المتعلق بالأصول البشرية ، إلى معنى صوفي يرمز لرب البرية ، وهذا يؤكد إيمان ابن عربي ، بأن الإنسان ذو نفحات إلهية ، ينتسب فيها المألوه إلى الإله ، كما ينتسب الابن إلى أبيه ، مع تنزيه الإله عن الكثرة والشريك . فكان استخدام الأب بمعنى الأصل والمرجع .

الأَهْل

الهمزة والهاء واللام أصلان متباعدان ، أحدهما الأهل . وأهل الرجل : زَوْجُه ، وأهل الرجل أخص الناس به ، وأهل البيت سكانه ، وأهل الإسلام مَنْ يَدِين به «٥» .

وسع ابن عربي مفهوم الأهل ، بحيث لم يقتصر على العلاقة القائمة بين الإنسان وأهل بيته ، ومن له علاقة وثيقة به ، بل تعدى هذا المفهوم ، ليدل على التعلق الروحاني بين الرجل وغيره ، دون أن يكون الاتصال الجسمي شرطا لذلك فيقول : « الأهل هو الذي بينه وبين الرجل تعلق روحاني واتصال عشقي ، سواء اتصل به اتصالا جسمانيا أو لا » *«٥» . ويضيف نوعا آخر من الأهل أطلق عليه أهل الظاهر ، ويبين أنهم محجوبون عن الحقائق ، لتمسكهم بالأحكام التي تصدرها العقول : فيقول : أهل الظاهر : « وهم المحجوبون عن الحقائق ، بظواهر الأسباب ، وبالصنع والحكمة عن الإبداع والقدرة ، والذين يقفون مع العادة ، واحتجاجهم بالعقول المشوبة بالوهم ، المحجوبة عن نور الحق » *«٧» .

نلمح من خلال مناقشة ابن عربي لهذا اللفظ ، بأنه أطفى عليه صفة العمومية فلم يعد

«١» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠ .

«٢» المعجم الوسيط (أبي) .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ، ص ٥٧ .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٧ .

«٥» ابن فارس مقاييس اللغة ، ص المجلد الأول ، ص ٨١ .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ص ٣٢٤ .

«٧» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٧ .

مقصورا على أشخاص معينين ، بل أصبح يشمل كل من له اتصال جسدي أو روحي ، أو صفة مشتركة ، سواء كانت ظاهرة أو باطنة . واعتبر الرابطة الرئيسية التي تربط الأفراد ببعضهم ، هي الرابطة الروحية وذلك لمتانتها وديمومتها .

الاجْتِهَاد

الجيم والهاء والدال أصله المشقة ، ثم يحمل عليه ما يقاربه ، يقال : جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة «(١)» . والاجتهاد : بذل ما في الوسع يقال : اجتهد : بذل ما في وسعه والاجتهاد (في الاصطلاح الفقهي) « استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظهر بحكم شرعي »«(٢)»

لابن عربي نظرة تخالف الفقهاء وعلماء اللغة في معنى هذا الاصطلاح ، حيث يقوم الاجتهاد على الاستعداد الباطن لتفهم الأمور الشرعية ، والتي ترجع في شرعيتها إلى الأنبياء والرسل فهو يرى أن المجتهد الصوفي يتلقى الحكم من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ تلقيا ذاتيا ، إما بالرؤية العينية أو بالاجتماع في عالم البرزخ ، فيقول : الاجتهاد : « بذل الوسع في تحصيل الاستعداد أو الباطن الذي به يقبل هذا التنزل الخاص ، الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة إلا نبي أو رسول » «(٣)» .

نلمح من خلال التعريف السابق لهذا الاصطلاح ، أن ابن عربي قد استفاد من المعنى اللغوي ، والذي يعني بذل ما في وسع الإنسان للحصول على ما يهدف . إلا أنه سخر هذا المعنى ليفيد الجانب الباطني ، الذي يحتاج لبذل جهد خاص يختلف في طبيعته عن الجهد المألوف . ولا يكون الاجتهاد بالاطلاع وتعمل الفكر ، ولكن بما تجود به الفطرة ، وتفصح عنه الروح والبصيرة

الإِمَام

الهمزة والميم لأصل واحد ، يتفرع منه أربعة أبواب : وهي الأصل ، والمرجع ، والجماعة ، والدين وهذه الأربعة متقاربة. وبعد ذلك أصول ثلاثة : هي القامة والحين والقصد .
والإمام : كل من اُقْتُدِيَ به وقُدّم في الأمور «(٤)» .

لقد أخرج ابن عربي الإمام من دائرة دائرته المحدودة ، والتي تكون سلطته مقيدة بزمان ومكان ، إلى راع يدير شؤون العالم كله ،ذلك هو الغوث وقطب العالم ، فيقول : الإمام : « هو

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٤٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (جهد) .

((٣)) راجي ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٩ .

الغوث وقطب العالم الذي عليه مداره وبيده مصالحه» *«١» . ويقول شعرا :

وكَأَنَّ دِجْلَةَ سِلْكُهَا في جِيدِها   والبَعْل سيِّدنا الإِمامُ الهادي *«٢» «الكامل».

وأضاف صنفا آخر من الأئمة أطلق عليه اسم الإمام الأقصى ، وهو دائم البكاء يدعو الله أن يغفر لعباده ، ولا ينزل عليهم العقاب بسبب مخالفتهم ، فيقول : الإمام الأقصى : « وهو عبد ربه ، فإن حاله البكاء شفقة على العالم لما يراهم عليه من المخالفات ، وينظر إلى توجه لأسماء الإلهية التي تقتضي العقاب والأخذ ، ولا يتجلى له من الأسماء الإلهية ما تقتضيه المخالفات من العفو والتجاوز ، فلهذا يكثر بكاؤه ، فلا يزال داعيا لعباد الله ، رحيما بهم ، سائلا الله سبحنه أن يسلك بهم طريق الموافقات » *«٣» . ويعرف الإمامة قائلا : « هي المنزلة التي يكون النازل فيها متبوعا ، وكلامه مسموعا وعقده لا يحل » *«٤» .

وهكذا نجد ابن عربي ، قد تجاوز في معنى الإمام كل حد ، فأخرجه من نطاق النفوذ المقيد المحدود ، إلى الإطلاق في السيطرة والإرادة على العالم ، ومن جانب آخر قيد دوره على الدعاء والاستغفار للعصاة من البشر حتى لا يوقع الله عليهم العقاب ، وبهذا أصبحت الإمامة ذات جانب معنوي ، وسلطة تعدت في معناها النطاق الضيق الخاص بها لدى علماء الرسوم ، لتشمل هذه السلطة العالم المنظور ، بشقيه الظاهر والباطن .

الأَغْوَار

الغين الواو والراء أصلان صحيحان : أحدهما خُفُوضٌ في الشيء والحطاطٌ وتطامن والأصل الآخر إقدام على أخذ مال قهرا أو حرباً . *«٥» . والغَوْر: منخفض من الأرض *«٦»

يلاحظ كل من يقرأ كلام العرب وأشعارهم أن الأغوار غالبا ما تقرن بالجبال ، فيقال لكل من يكابد المتاعب والمشاق من أجل الوصول إلى ما يصبو إليه : إنه يقطع الأغوار والجبال .

استغل ابن عربي لفظ الأغوار ، ليدل به على المواضع الغيبية ، فيقول :

فإذا وَقَفْتَ على مَعَالِمِ حاجِرٍ   وَقَطَعْتَ أغْواراً بِها وَجِبَالا *«٧» «الكامل» .

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨٧ .

«٢» ابن عربي ترجمان الأشواق ، ص ١٨٧ .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٧٩ .

«٤» ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٥٨ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ٣٠٦ .

«٦» المعجم الوسيط (غور) .

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٣ .

ويريد بالأغوار: « المواضع الغيبية التي تقترب من المنازل العلية » *« ١ » .

وهكذا فإن ابن عربي فكر وفي مضمار اللغة خطط وقدر ، فجمع بين الضدين : الصعود والهبوط ، الماثلين في الأغوار والجبال ، وفي كليهما من الأسرار والأخبار مالا يطلع عليهما إلا من وطئت قدماه هذين الموضعين . ولما كان الوصول إليهما يحتاج إلى كد وجهد وضنك، لذا استعارهما ابن عربي كي يدلا على الأمور الغيبية التي يلهث خلفها كل صاحب حال ومعرفة.

أهِلّة

الهاء واللام أصل صحيح ، يدل على رفع صوت ، ثم يتوسع فيه فيسمى الشيء الذي يصوت عنده ببعض ألفاظ الهاء واللام ، ثم يشبه بهذا المسمى غيره فيسمى به *« ٢ » . والهلال : غرة القمر إلى سبع ليال من الشهر . والهلال : القمر في أواخر الشهر من ليلة السادس والعشرين فيه إلى آخره * « ٣ » .

ليس خافيا على أحد الأهمية التي لعبها القمر في حياة البشر في الحقبات التاريخية المتعاقبة إذ كان العامل المساعد والفاعل لسير المسافرين في الليل ، واتخذه العرب وسيلة للتقويم . لذا كان محطا لأنظارهم وتأملاتهم . فعرفوا أشكاله وأحواله ، وقرنوا بدء الشهر وانتهاءه بظهوره واختفائه . واستخدمه ابن عربي في كناياته ، إذ يقول :

المُطْلِعَاتِ من الجُيوبِ أَهِلةً لا تُلْفِيَنّ مع التَّمامِ كَوَاسِفا « ٤ » « الكامل » .

ويريد بالأهلة : « التجلي الأفقي » * « ٥ » .

إن سعة خيال ابن عربي ، وقدرته الفذة على الربط والمقارنة دفعته إلى اختيار الهلال وكنى به عن التجلي الأفقي ، لما في الهلال من معنى دال على بداية الشهر وقرب انتهائه ، تماما كالتجلي الإلهي الذي يشرق على العبد بشكل تدريجي إلى أن يعم التجلي قلبه وكيانه .

الأجساد

الجيم والسين والدال يدل على تجمع الشي واشتداده ، من ذلك جسد الإنسان ، والجسد والجسد من الدم : اليابس *« ٦ » .

« ١ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٣ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٩ .

« ٣ » المعجم الوسيط ، الجزء الثاني ، ص ٩٩٢ .

« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٦ .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٦ .

« ٦ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٤ .

انطلق ابن عربي من الأجساد المتحيزة إلى الأجساد التي تظهر للإنسان في المنام على شكل صور ، ويرى أنها ليست بأجساد ، فيقول : الأجساد : « هي ما يظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صور الأجسام ، وما يدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالأجسام فيما يعطيه الحس ، وهي في نفسها ليست بالأجسام » *«١» .

وهكذا اعتبر ابن عربي الأجساد ليست قاصرة على ذات الأرواح ، بل تعدت ذلك إلى الصور المشبهة بالأجسام ، مع أنها ليست في حقيقتها كذلك ، وما يميزها عن الأجساد الحقيقية أنها ليست ذات روح أو معنى ، تظهر في صورة جسم نوري أو عنصري يشهده السوى .

الاعْتِبَار

العين والباء والراء أصل صحيح واحد يدل على النفوذ والمضي في الشيء *«٢» .

والاعتبار : الفرض والتقدير *«٣» .

لقد اعتمد ابن عربي في تعريفه للاعتبار ، على الأصل من حيث النفوذ والمضي في الشيء ولكن حدد الانتقال الخاص بالعين والأين ، والكون والعدم ، فقال : الاعتبار : « جواز من أين إلى أين ، وانتقال من عين إلى عين ، ومن كون إلى كون ، وعدم لا من عدم » *«٤» .

وهكذا انتقل ابن عربي من المعنى العام والمألوف للاعتبار ، إلى معنى خاص يرتكز على محدودات معينة في عالم التصوف ، يدور في فلكها ، ولا يتجاوزها ، وجعلها يتمحور في الذات .

الأَوَانِس

الهمزة والنون والسين أصل واحد وهو ظهور الشيء ، وكل شيء خالف طريقة التوحش . *«٥» . والأوانس : جمع آنسة : والآنسة مؤنث الآنس . والآنسة : الفتاة الطيبة النفس المحبوب قربها وحديثها *«٦» .

أجاد ابن عربي في شعره استخدام الكنايات الدالة على الأمور الغيبية والأسماء العلوية ، فاختار من الألفاظ ما يلذ صوته للأذن ، ويرق القلب لذكره ، فيقول :

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣٦٠ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢١٠ .

«٣» المعجم الوسيط (عبر) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٣١ .

«٥» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٨ .

«٦» المعجم الوسيط (أنس) .

وَزَاحَمَنِي عند استِلاَمِي أوانِسٌ أَتَيْنَ إلى التَّطْوَافِ مُعْتَجِرَات *«١» «الطويل» .

ويريد بالأوانس هنا : « الأرواح الحافين من حول العرش ، يسبحون بحمد ربهم وسماهم أوانس لوقوع الأنس بهن » *«٢» .

وهكذا استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداما خارجا عن معناه اللغوي إذ يريد بـه الأرواح الحافة بالعرش واختار هذا اللفظ ، لما له من تأثير على السامع ، من حيث الأنـس ، واطمئنان النفس .وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد أن بين تأثير شهوات النفس وغرائزهـا في الإنسان . فجعل البشر يطربون ويأنسون في الاجتماع والمخالطة ، بينما الصوفي يعرض عن كل متعة حسية ، ولا يسعى إلا لسماع الأرواح العلوية والاجتماع بها .

البُرُوج

الباء والراء والجيم أصلان : أحدهما البُرُوز والظُهُور ، والآخر الوَزَر والملجأ فمن الأول البَرَج وهو سَعَة العين في شدة سوادها وشدة بياض بياضها ومنه التَّبَرُّج ، وهو إظـهار المـرأة محاسنها .والأصل الثاني البُرْج :واحد بُرُوج السماء .وأصل البروج : الحصون والقصور * «٣» .

لقد استخدم ابن عربي الاصطلاحات الفلكية استخداما صوفيا ، فنقلها مـن المفـهوم الخاص بالأجرام الكونية ، إلى معنى يتصل بعالم الملكوت ، واعتبر هذه البروج أجساما شفافة قائمة على الكرسي ، يدير شؤون كل منها ملك . فيقول : البروج : « أجسام شفافة مستديرة ، خلقها الله في جوف الكرسي ، وقسمها إثني عشر قسما سمى الأقسام بروجا ، وأسكن كل برج منـها ملكا » *«٤» .

نلاحظ من تعريف ابن عربي لهذا الاصطلاح ، بأنه استعار الاصطلاح الفلكي بما يحويه من معنى ، مضيفا إليه عبارات غيبية لاهوتية ، يستقر في جوفها ، بإشراف كائنات روحانية علوية . وهذا من باب إضفاء المفهوم الإسلامي للمعتقد الذي كان سائدا عند البابليين وغيرهم مـن أن كلا من الكواكب إضافة للشمس والقمر لها دور فاعل في إدارة شؤون السماء .

البَحْر

الباء والحاء والراء ، بحر ، سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو انبساطه وسعته ،و استبحر فـلان في العلم وتبحر الراعي في رعي كثير ، وتبحر فلان في المال ، ورجل بحر : إذا كان سخيا ، سمـوه

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٢ .

«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٢ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٢٥ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢٤٥ .

لفيض كفه بالعطاء كما يفيض البحر »«١» . والبحر : الماء الواسع الكثير ، ويغلب في الملح »«٢» .

لما كان البحر والبر العنصرين الرئيسيين اللذين يشكلان الكرة الأرضية ، وذكر كثيراً في القرآن الكريم ، استعار ابن عربي البحر ليؤدي معنى صوفيا ، أراد به المادة الجسمانية في بـــني البشر ، فيقول : البحر : «أي البحر الأسود ، وهو المادة الجسمانية ، لانفلاقـــها بوجودكـــم انفلاق الأرض من النبات »«٣» . وأضاف البحر لبعض الألفاظ ليزيدها اتساعاً ، كبحر العماء والذي يقصد به عالم البرزخ ، فيقول : بحر العماء : « برزخ بين الحق والخلق ، في هذا البحـــر اتصف الممكن بِعَالِمٍ وقادرٍ وجميع الأسماء الإلهية »«٤» .

وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ توظيفاً مجازياً ، يدل تارة على المادة الجسمانية ، وأخرى على عالم البرزخ الذي لا يدركه إلا صاحب الحال .

البَيْت العَتِيق

الباء والياء والتاء أصل واحد ، وهو المأوى والمآب ومَجْمَع الشَّمْل . والبيت: عيـــال الرجل ، والذين يبيت عندهم «٥» . والبيت : المسكن »«٦» .

لقد استغل ابن عربي قدسية البيت العتيق ــ والذي جعله الله قبلة المسلمين ، والمكـــان الذي يتوجهون إليه كل عام لأداء شعائر العمرة والحج ، فهو ركن من أركان الإسلام ــ فأدرجه في قاموس ألفاظه ، وكنى به عن قلب المؤمن الذي يذكره الله في كثير من آياته ، بل واستشهد به لقدرته على اتساع عظمته وجلاله ، فيقول : البيت العتيق : «هو بيت الإيمـــان عنـــد أهـــل الإشارات ، وليس إلا قلب المؤمن الذي وسع عظمة الله وجلاله ، شعائر الله أعلامه وأعلامــــه الدلائل عليه الموصلة إليه »«٧» .

وهكذا خرج المعنى الصوفي ــ للبيت العتيق ــ عن معناه المألوف ، إذ أصبح يدل على معـــنى مجازي ، يريد به قلب المؤمن .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٠٧ .

((٢)) المعجم الوسيط ، (بحر) .

((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٣٤ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ١٨٢ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج١ ، ص ١٦٨ .

((٦)) المعجم الوسيط ، (بيت) .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٢٠٠ .

الذي وسع عظمة الله وجلاله ، وفيه تؤدى أركان الإسلام ، باعتباره بيت الإيمان العامر بأسماء الله وصفاته .

البَرْق

الباء والراء والقاف أصلان ، تتفرع الفروع منهما : أحدهما لمعان الشيء ، والآخر اجتماع السواد والبياض في الشيء ، وما بعد ذلك فكله مجاز ومحمول على هذين الأصلين «١» .

والبرق الضوء يلمع في السماء على إثر انفجار كهربائي في السحاب «٢» .

استغل ابن عربي الظواهر الطبيعية والكونية ، كالمطر والسحاب ، والبرق والرعد ، والكسوف والخسوف وغيرها ، لظهورها للعيان ، وعلاقتها بحياة البشر ، ووظفها ليكني بها عن معان صوفية ، إذ يقول :

رَأَى البَرْقَ شَرْقِياً فحن إلى الشَّرْق ولو لاحَ غَربِيّاً لحنَّ إلى الغَرْب «٣» (الطويل) .

ويريد بالبرق : «رؤية الحق في الخلق والتجلي في الصور» «٤» .

إن ابن عربي يسوق لنا الظواهر من علم المشاهدة البصرية ، ليشدنا إليه ، ويهيئ لنا الظروف والوسائل المساعدة ، للانتقال من عالم الظاهر المحسوس إلى عالم الخفاء الذي منبعه القلوب ، ومسكنه الروح . ووفق في ذلك لقدرته على الربط ، والانتقال التدريجي المنسق والمدروس ، من المعنى اللغوي إلى المعنى الصوفي . ونلمس ذلك عند قوله : « رأى البرق » ، فالبرق ضوء يلمع في السماء ، فيؤدي إلى الرؤية الآنية اللحظية التي تزول بزوال المؤثر ، وكذلك الرؤية الصوفية ، فإنها رؤية لحظية تشرق على القلوب ، ثم تختفي ، لأن في بقائها يحدث السحق والحرق ، إلا أن الأثر يبقى ويستمر .

البَرْزَخ

البرزخ : الحاجز بين شيئين . والبرزخ : ما بين الموت والبعث . وفي الجغرافية : قطعة أرضية ضيقة «٥» .

لم يتردد ابن عربي في اختيار بعض ألفاظه من القرآن الكريم ، إذ ذكر البرزخ في كتاب الله العزيز

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٧ .

((٢)) المعجم الوسيط ، (برق) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٥)) المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٤٩ .

حيث يقول : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون »*« ١ » : إلا أنه أعطى هذا المفهوم دلالة مغايرة للمعنى الشائع . فهو يرى أن اللفظ يعني المقام الذي لا وجود له إلا في الوهم ، فيقول : البرزخ : « وهو المقام المتوهم الذي لا وجود له إلا في الوهم بين عالم الشهادة والغيب »*« ٢ » . ويعرض تعريفا آخر يقترب من المعنى العام ، فيقول : البرزخ : « بين بين ، وهو مقام بين هذين ، لما هو أحدهما بل هو مجموع الاثنين ، هو الظل بين الأنوار والظلم ، والحد الفاصل بين الوجود والعدم ، وإليه ينتهي طريق الأمم »*« ٣ » . ويتطرق إلى الحالة البرزخية ، ويظهر من هم أصحابها ، فيقول _ واصفا السمات التي يتصفون بها من حيث الابتعاد عن حرمات الله ، والقيام بكل ما أمرهم به _ : الحالة البرزخية : «هي الحالة التي لا يقام فيها إلا من عظم حرمات الله وشعائره من عباده ، وهم أهل العظمة »*« ٤ » . ويعرض صفوة البرازخ ، ويطلق عليه اسم البرزخ الأعلى ، فيقول : البرزخ الأعلى : « هو برزخ البرازخ ، له وجه إلى الوجود ، ووجه إلى العدم ، فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته ، وهو المعلوم الثالث ، وفيه جميع الممكنات »*« ٥ » . ويقصد بالمعلوم الأول : الوجود ، والمعلوم الثاني : العدم ، والمعلوم الثالث : برزخ البرازخ

وهكذا وفق ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث وجود البرزخ ، وأنه همزة الوصل بين الحياة الدنيا والآخرة ، إلا أنه اختلف في مكان وجوده ، ومن هم أصحابه ؟ فتارة يرى أنه لا وجود له إلا في الوهم ، وتارة أخرى يرى أنه يفصل بين الوجود والعدم ، ويذكر عدة أنواع منها : البرزخ الأعلى حيث يحوي على جميع الممكنات . ولقد أجاد ابن عربي الصياغة ، وحسن التقسيم ، وذلك عندما يقول : « وهو مقام بين هذين ، لما هو أحدهما بل هو مجموع الاثنين »كما وفق باستخدام السجع والذي يظهر جليا في « هذين ،الاثنين » ،« والظلم والعدم »

البَاطِن

الباء والطاء والنون : أصل واحد لا يكاد يُخلِف ، وهو إسِيٌّ الشيء والمُقْبِل منه ، وباطن الأمر دُخلته ، خلاف ظاهره ، والله تعالى هو الباطن لأنه بطن الأشياء خبرا *« ٦ » .

((١)) سورة المؤمنون ، آية ١٠٠.

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٤٩ .

((٣ ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٩٦ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٣٢ .

((٥)) ابن عربي , الفتوحات المكية ، ص ٨٧ .

((٦)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٣٥ .ص

للاحظ أن ابن عربي استعمل هذا اللفظ ، واستخدمه بكثرة كغيره من الصوفية ، فصاغه في شعره مظهرا اهتمامه بباطن الأمور ، لما لها من معنى لا يطلع عليها إلا من كان أهلا لذلـك ، وخير من يمثلها ، هو الله سبحانه وتعالى ، ذلك أنه هو الظاهر والباطن ، فيقول :

جَلاه لنا من بَاطِنِ الأَمْرِ حُكْمُه   هذا البَاطِنُ المجهول فالمدرك الله «١» «الطويل» .

ويقصد بالباطن : « الذي لا تدركه الأبصار ولا الحواس » «٢» .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي اقترب من المعنى اللغوي ،ولكنه جعله خاصا للأمور الغيبية التي لا يطلع عليها إلا من كان من السالكين ،أما أصحاب الرسوم ،فليس لهم مساهمة في هـذا المقام ،إذ تسيطر عليهم أحكام الظاهر ،التي يعتبرها ابن عربي أقرب إلى العدم منها إلى الوجود .

البَدْر

الباء والدال والراء أصلان : أحدهما كمال الشيء وامتلاؤه ،والآخر الإسراع إلى الشيء وسمي البدر بدرا لتمامه وامتلائه «٣» ،والبدر : القمر ليلة كماله «٤» .

أجاد ابن عربي في استخدام الألفاظ ، استخدام الشاعر المرهف الحساس ،فاختار الشمس والقمر والنور ،والكون والهباء والأنفاس ليكشف السر ويسمع رنين الأجراس ، فيقول :

طَلَعَ البَدْر في دُجَى الشَّعْرِ   وَسَقَى الوَرْدُ نَرْجِسَ الحَوَرِ «٥» «الخفيف» .

يريد بالبدر هنا: « التجلي حيث يشبهه بالبدر» «٦» .

درج الشاعر على استخدام البدر،ليدل على جمال وجه المحبوبة وجاذبيته ،تشبيها للقمر في تمام بدره، إلا أن ابن عربي توجه وجهة أخرى ، فشبه نور الحق بالبدر عند تجليه للخلق .

البَدْء

الباء والدال والهمزة من افتتاح الشيء ، يقال بدأت بالأمر وبتدأت: من الابتداء ، والله تعالى المُبْتَدِئُ والبادئ «٧» . والبَدْء : أوَّل كل شيء «٨» .

«١» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٩٧ .

«٢» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٩٧ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٠ .

«٤» المعجم الوسيط ، (بدر) .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٤ .

«٦» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٤ .

«٧» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٢ .

«٨» المعجم الوسيط ، (بدأ) .

تعرض ابن عربي في جل مؤلفاته إلى النشأة الأولى ، معتمدا على القرآن تارة ، وعلى السنة تارة أخرى، وعلى الكشف في كثير من الأحيان، فيقول : البدء : « افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع، لكون الذات الموجودة له اقتضت ذلك من غير تقيد بزمان » ((١)) .

نلاحظ أن ابن عربي قد ركز على بدء وجود الممكنات ، إذ يرى أن الله قدر وجودها ، قبل أن تكون على ما هي عليه ، دون تحديد أو تقيد بزمان ، ذلك أن ذات الله فوق الزمان والمكان ، والوجود موجود من نور الله ، لا يدرك إلا بكن فيكون . وبتجلي أسماء الله وصفاته عليه .

البيض

الباء والياء والضاد أصل واحد ومشتق منه، ومشبه بالمشتق ، فالأصل البياض من الألوان ((٢)) . والبيض جمع بيضاء : والبيضاء : المتصفة بالبياض . والبيضاء : الشمس ، والبيضاء : الحنطة * ((٣)) .

لما كان البياض عنصرا من عناصر الجمال ، يطفي على الغيد الحسان رقة ودلالا ، لقد استخدمها ابن عربي في شعره قائلا :

وارْفَعْ صُوَيْتَكَ في السَّحَرِ مُنَادِياً   بالبِيضِ والغِيدِ الحِسَانِ الخُرَّدِ ((٤)) ((الكامل)) .

ويريد بالبيض هنا : « كل حكمة إدريسية ، وردت خطابا من السماء الرابعة يكون فيها من العلوم ، ما في الشمس من الحقائق التي أودع الله فيها » * ((٥)) .

وهكذا صرف هذا اللفظ عن معناه العام ، ليدل على معنى صوفي خاص بالحكمة الإدريسية ، بما فيها من الحقائق النيرة ، فيبتهج القلب بها ابتهاج العين برؤية الحسان البيض . ولقد استخدم اللون الأبيض ، لما في هذا اللون من تأثير على الإنسان ، إذ يؤدي إلى تهدئة النفس وراحتها ، وكنى به عن كل حالة علوية ترد من السماء لأنها تسعد القلب وتبهجه .

البَلْقَع

البلقع : الخالي من كل شيء ، يقال مَكَانٌ بَلْقَع ، وطريق بَلْقَعٌ ، جمعها بلاقع * ((٦)) .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٩٧ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٦٩ .

((٣)) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٧٩ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩٠ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩٠ .

((٦)) المعجم الوسيط ، الجزء الأول ، ص ٧٠ .

استعمل ابن عربي هذا اللفظ ، ليدل على فراغ القلب وخلوه من ساكنيه ، وبالطبع هم الخواطر الإلهية ، فيقول في شعر له :

قِفْ بالطلولِ الدّارِسَات بِلَعْلَعِ   والدُّبْ أَحِبَّتَنَا بذاك البَلْقَعِ *«١» «الكامل» .

ويعني بالبلقع : « قلبه المنعوت بالتجرد ، وافراغه من السكان الذين كانوا عمـــروه ، وهـــي الخواطر الإلهية والملكية خاصة »*«٢» . وهكذا استعار ابن عربي لفظا دالا دلالة قاطعة على ما يعنيه ، عندما تغادر الخواطر الإلهية قلبه ، حيث يصبح بلقعا ،أي خاليا من ســـاكنيه ، الذيـــن اعتادوا البقاء والمكوث فيه . فاستعمل المعنى اللغوي لكي يظهر نوعية الأشياء التي يخلو منها القلب فالمعنى الصوفي يخصص ويحدد ، بينما المعنى اللغوي يأخذ الخلو على إطلاقه .

التّخيّل

الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على الحركة في تلون ، فمن ذلك الخيـــال وهـــو الشخص ، وأصلة ما يتخيله الإنسان في منامه، لأنه يتشبه ويتلون «٣» والتخيل: التصور *«٤»

لقد قرن ابن عربي الصور التي تشكل في خيال الإنسان ، بالمحسوسات التي تقابله ، وتؤثر في نفسه ، فهو يقول : التخيل : « أمر تحدثه في النفوس المحسوسات لتصورها بالقوة المصورة في خيال الشخص »*«٥» . وهذا ما يقره كثير من الباحثين والعاملين في مجال علم النفـــس ، إذ يرون أن كثيرا من الأمور التي تؤثر في الإنسان تخزن في الأنا الأعلى ، وتبقى هناك إلى أن تتاح لها الفرصة للظهور ،إما على شكل تخيلات مرئية أو بواسطة الأحلام . وقد يؤدي هذا المخزون إلى اختراعات علمية أو أدبية أو إبداعات أدبية .

وهكذا فإن ابن عربي ، قد جعل في الإنسان قوة تخيل خاصة ، قادرة علـــى تشـــكيل المحسوسات ، في عالم يقع في منطقة ما في النفس لم يحددها ، تشبه الكامرات الحساسة اللاقطة لأي ظل . فالتخيل في نظره قوة عجيبة ، قادرة على التشكيل والتكوين ، والخلق والإبـــداع ، وتحقيق المستحيل .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٧ .

((٤)) المعجم الوسيط ، (خال) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٩ .

التَّلفِيق

اللام والفاء والقاف أُصَيْلٌ يدل على ملاءمة الأمر . يقال لَفَقْتُ الثَّوْبَ بالثوب لَفْقاً ، وهذا لِفْق هذا ، أي يوائمه "((١)) .

أكثر ابن عربي من ذكر الثنائية القائمة بين تكوين الأشياء ، حيث يرى أن ذلك يتم عن طريق التزاوج ، والتوالج ، والتخالج ، وغيرها من الاصطلاحات ، التي تقوم على ضم العين للعين لتكوين الصورة ، فيقول : التلفيق : « ضم عين إلى عين لإيجاد صورة في الكون »"((٢)) .

وهكذا يحاول ابن عربي الولوج إلى نظريته في الوجود والتكوين ، التي تقوم دعائمها على الاقتران والاتحاد بين الذات والذات ، واستفاد من لفظ التلفيق ليستر خلفه ما يسعى لإثباته . وهو أن أصل الوجود ، هو واجد الوجود ، وما الكثرة إلا وهم ، وكل ما في الكون ليست إلا تجليات الواحد الفرد .

التَّدْبِير

الدال والباء والراء : أصل هذا الباب أنَّ جُلَّه في قياس واحد ، وهو آخر الشيء وخَلْفُه خِلافُ قُبُلِه . والتدبير : أن يُدَبِّرَ الإنسانُ أمرَه ، وذلك أَنَّهُ ينظرُ إلى ما تصير عاقبتُه وآخرُه ((٣)) .

استخدم ابن عربي التدبير بأن أعاده لله سبحانه وتعالى ، وأظهر أن من يعتمد على نفسه في التقرب إلى الله يبتعد عنه ، ومن يوكل أمره إليه يقترب منه ، فيقول : التدبير : « إذا سلمت إليه قربك ، وإن تقربت بك أبعدك ، وإن طلبته لك كلفك ، وإن طلبته له : دلك »"((٤)) . ما يريد أن يقوله في المصطلح السابق : هو أن كل من يعتبر عمله السبب الذي يقربه إلى الله وليست إرادة الله ، فإن الله يبعده ولا يقبل عمله .

وهكذا أخرج ابن عربي هذا اللفظ من المفهوم اللغوي العام ، والذي يعني أن يدير الإنسان أمره ، لتصبح الإدارة بيد الله ، وليس للإنسان حظ فيها . فكأنه يريد أن يقول : إن الإنسان مسير وليس مخيرا ، فعلى العبد أن يكف عن العناد ويقنت خاضعا لرب العباد .

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٨١ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٤٤.

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٣٠ .

((٤)) داود ، المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

التحضيضُ الكَوْني

الحاء والضاد أصلان : أحدهما البعث على الشيء ، والثاني القرار المستفِل «(١)» .

والتحضيض: الحث. وتحاضوا: حث بعضهم بعضاً .والتحضيض عند النحاة: التحريض على عمل الشيء باستعمال حرف من حروف التحضيض . وهي: هلاّ ، وألاّ ، وألا ، ولولا، ولوما «(٢)» .

استخدم ابن عربي لفظ التحضيض ليدل على سر أوجده الله في عامة الناس والسالكين ، دون الخاصة منهم ، لاتصالهم بالأخلاق الإلهية ، وهذه الصفة ليست إلهيّة ، ولكنها كونية يوجدها الله لهم ، فيقول : التحضيض الكوني : «هو سر جعله الله في عباده العامة والسالكين في هذا الطريق ، وأما الخاصة فلا يقع منهم ذلك أبداً ، لأنه ليس نعتاً إلهياً إلاّ أنه جاء من الله فيما يرجع إلى الكون ، لا فيما يرجع إليه سبحانه» «(٣)» .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي ليخدم فكره الصوفي ، حيث اعتبر الحث صفة لفئة من عباده دون غيرهم ، مستثنياً منهم الخاصة ، أصحاب الأحوال النورانية الإلهية .

التُّرْب

التاء والراء والباء أصلان ، أحدهما التراب ، وما يشتق منه ، والآخر تساوي الشيئين فالأول التراب : وهو التَّيْرَب والتَّوْرَب . أما الآخر فالتِرْب : الخِدْن ، والجمع أتراب «(٤)» . والتُّرْب هو التراب. والتراب : ما نُعِم من أديم الأرض «(٥)» .

رجع ابن عربي إلى قصة الخلق ، وكيف خلق أدم من تراب وشكله وصوره ونفخ فيه من روحه ، ولذا فهو يعتبر التراب الصورة الأصلية للبشر ، فيقول :

فَإنَّ غَرَامِي بالبُرَيْقِ ولَمْحِهِ   وليسَ غَرَامِي بالأماكِنِ والتربِ «(٦)» «الطويل».

« وكنى بالترب عن الموطن الطبيعي الصوري » «(٧)» .

وهكذا استخدم هذا اللفظ ليدل على الرسم الذي منبعه التراب، وهو عنصر لا يبغي ابن عربي الوصول إليه ، وإنما يرمي للوصول إلى النور الشعاعي ، لأن الهدف الذي يسعى إليه هو

«(١)» ابن عربي فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٨ .

«(٢)» المعجم الوسيط . (حضّ) .

«(٣)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣١٤ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٧٨.

«(٥)» المعجم الوسيط (ترب) .

«(٦)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

«(٧)» ابن عربي ى، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

الخلود ، وهو سمة من سمات الأرواح التي حرمت الأجساد منه لأنها خلقت من تراب ، وهي عائدة إليه .

التّاج

التاج :ما يوضع على رؤوس الملوك من الذهب والجوهر، والتاج: الإكليل «(١)» .

يستخدم ابن عربي كثيرا من الألفاظ التي تدل على الزينة والتزين ، وذلك من أجل إطفاء الهيبة والعظمة على معناها ، وعلى معنى ما يكنى بها ، فيقول :

مَدَّ عَقَدَ الحُسْنُ على مَفْرِقِها تاجاً من التِّبر عَشِقَتْ الذَّهَبَا «(٢)» «(الرجز)» .

ويريد بالتاج : « زينة إلهية خارجة عن مقام الاستواء » «(٣)» .

إن ابن عربي يهتم بالحقائق الإلهية ، والواردات الغيبية التي يعتبرها أصل الجمال ، وسر الوجود والكمال . فلم تعد الألفاظ ذات المعنى المحسوس ، تجلب اهتمامه ، إلا إذا أراد أن يضرب مثالا يساعد في تقريب المعنى الصوفي . فاستخدم في شعره ، الاستعارات والتشبيهات ، والكنايات ، فجاءت المعاني مألوفة في بعض صورها ، إذ باستطاعة المتأمل أن يصل إلى المعنى الصوفي . بسهولة ويسر ، إذا كان مطلعا على نظريات ابن عربي في الوجود .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، إذ يدل كلاهما على معنى الزينة إلا أن المعنى الصوفي ، يحدد مواطن هذه الزينة ، ويجعلها خاصة بالحقائق الإلهية والحكم العلوية ، بينما يتمحور المعنى اللغوي حول ما هو محسوس .

التَّخَالُج

الخاء واللام والجيم أصل واحد يدل على ليّ وَفَتْل وقلّة استقامة . وخالجت فلاناً : نازعته . «(٤)» والتَّخَالج : التَّجَاذُب والتَّنَازُع : يقال تَخَالجَهُ : تَجَاذَبَه وَتَنَازَعه «(٥)» .

من الأمور اللافتة للنظر ، توالي الألفاظ الدالة على التزاوج والتوالد في كثير من عبارات ابن عربي ، إذ يعتبرها أساس النشوء والخلق في عالم الملك والملكوت ، فيقول :

«(١)» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٩٠ .

«(٢)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

«(٣)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧.

«(٤)» ابن فارس مقاييس اللغة المجلد الأول ، ص ٣٧٢ .

«(٥)» المعجم الوسيط ، (خلج) .

التخالج : « ولادة في عالم الملكوت »*«١» .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ وأراد به الولادة ، والولادة تتصف بالتجاذب والتنازع لما فيها من ميل للانفصال . ولكنه خصص المكان الذي يحدث فيه ذلك ، إنه عالم الملكوت ، ذلك العالم الخالد والغريب والعجيب ، والخارج عن نطاق العقل والمنطق ، والذي لا يستوعبه إلاّ من كان صاحب حال أو بصيرة .

التطْهير

الطاء والهاء والراء : أصل واحد صحيح ، يدل على نقاء وزوال دَنس . ومن ذلـــك : الطُّهْر: خلاف الدَّنس . والتطهُّر : التنزُّه عن الذّم وكل قبيح *«٢» . والتطهير : التنقية مـــن النجاسة والدنس *«٣» .

لما كان التطهر صفة ملازمة لله تعالى ، والتطهير خاص ببني البشر استغلها ابن عــــربي وجعلها من اصطلاحاته ، واظهر أنها مطلب الروح ، فيقول ، التطهير : « إجابة النفس لمنادي الروح »*«٤» . ويظهر نوع الأذى الذي يطلب من العبد إزالته ، حيث يدعو إلى إزالة كل أذى على إطلاقه ، فيقول : التطهر : « صفة تقديس وتتريه ، وهي صفته تعالى ، وتطهير العبد ، هو أن يميط عن نفسه كل أذى لا يليق به أن يرى منه ، وإن كان محموداً بالنسبة إلى الغير ، وهو مذموم شرعاً بالنسبة له »*«٥» . ويزيد التطهير وضوحاً واتساعاً ، فيقول : التطهير : « هو التطهر من كل صفة تحول بين المرء وبين دخوله على ربه ، والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله على ربه : وهي كل صفة ربانية لا تكون إلاّ لله ، وكل صفة تدخله على ربه ، ويقع بها لهذا العبـــد التطهير ، فهي صفاته التي لا يستحقها العبد ، ولا ينبغي أن تكون له »*«٦» .

لقد ميز ابن عربي بين التطهر لله والتطهير للعبد ، وبين أن تطهير العبد يكون في الابتعاد عن الاتصاف بالصفات الربانية ، التي لا تكون إلاّ لله ، على نقيض المعنى اللغوي الذي يعني إزالة النجاسة والدنس مادياً كان أم معنوياً ، ويريد ابن عربي أن يقول : إن الإنسان بإمكانه أن يزيل ما بينه وبين خالقه، بالتمسك بالتطهير على إطلاقه ، وذلك بإماطة ما تراكم من رين على قلبه .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٨٥ .
«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨١ .
«٣» المعجم الوسيط (طهر) .
«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٣١٢ .
«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٦٢٢ .
«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٧ .

التخلُّق

الخاء واللام والقاف أصلان أحدهما تقدير الشيء ، والآخر مَلاسَة الشيء «١» . والتخلق بخلق التطبع به . يقال تخلق بخلق كذا : تطبع به «٢» .

لما كانت الأسماء الإلهية هي المتحكمة بالكون ، وبالأسباب والمسببات عند ابن عربي ، لذا ينسب كل اسم من هذه الأسماء إلى الخلق ، مفصحاً معنى ذلك ، فيقول : التخلق : «هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق ، أي ظهوره وتجليه في الكثرة الوجودية »«٣» .

نلاحظ عند المقارنة بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي عند ابن عربي ، أن التخلق من وجهة نظره خاص بالأسماء الإلهية ، إذ يظهر تأثره وتحكمه بعناصر الوجود فالتخلق في التصوف التطبع بخلق الآخرين ، كما هو الحال في المعنى اللغوي ، وإنما يرجع التخلق إلى الحالة التي تظهر على الخلق عند تجلي الأسماء الإلهية عليهم .

التزكِيَة

الزاء والكاف والحرف المعتل أصل يدل على نَمَاء وزيادة «٤» . والتَّزكية : التطهير . والتزكية التصدق «٥» .

يركز ابن عربي في كثير من ألفاظه على تطهير القلب وجلائه ، من أجل أن يكون صالحاً لتلقي الأنوار البهية ، ونيل السعادة الأبدية الخالدة ، فلذلك يقول : التزكية : «هي تطهير القلب عن الميل إلى السعادات البدنية الخارجية الشاغلة عن إجراء السعادة الباقية »«٦» .

وهكذا وظف ابن عربي التزكية ، لتعطي معنى صوفياً ، يرتكز على الطهارة القلبية ، التي يعتبرها الدرب الذي يؤدي إلى السعادة الأبدية الباقية ، فالنفوس إذا زكيت ألهمت ، وأفلح صاحبها في الدنيا والآخرة ، لقوله تعالى : « قد أفلح من زكاها »«٧» . لأن النفس البشرية متقلبة وبحاجة دائمة للمراقبة ، لتبقى طاهرة نقية ، ولا يكون ذلك إلاّ بالتزكية .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٧٦ .

«٢» المعجم الوسيط (خلق) .

«٣» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٧٣ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٩ .

«٥» المعجم الوسيط (زكى) .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٠ .

«٧» سورة الشمس ، آية ٩ .

التَّعَلُّق

العين واللام والقاف أصل كبير صحيح يرجع إلى معنى واحد ، وهو أن يناط الشيء بالشيء العالي *«١» . والتعلق : الإمساك . والتعلق : الحب . يقال تَعَلَّق به : أَحَبَّهُ *«٢» .

إن الأسماء الإلهية وصفاتها عند ابن عربي هي أساس الوجود ، وباعثة الأحداث ، فهي المشكِّلة والمنظمة لكل ما كان ويكون ، والنافذة المطلة على الخالق والمخلوق ، فالتعلق عنده : « دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق »*«٣» .

لقد استفاد ابن عربي من المعنى اللغوي للتعلق ، وهو إناطة الشيء بالشيء العالي ، وذلك للعلاقة التي تربط الخالق بالمخلوق ، عن طريق الأسماء الإلهية . ، إذ لكل اسم من أسماء الله الحسنى ، تأثير فاعل وقوي على مصائر البشر وطبيعة حياتهم ، فالرحماء من اسمه الرحيم ، والكرماء من اسمه الكريم ، والقداسة من اسمه القدوس ، وهكذا الحال بالنسبة لكل صفة من الصفات البشرية ، التي يرجع أصلها إلى أسماء الله وصفاته .

التَّدَلِّي

الدال واللام والحرف المعتل ،أصلٌ يدلُّ على مقاربةِ الشَّيءِ ومداناتِه بسهولةٍ ورفقٍ . يقال أَدْلَيْتُ الدَّلْوَ : إذا أرسلتها في البئر *«٤» . والتدلي : النزول عن علو : يقال : تدلى : نزول عن علو *«٥» .

وظف ابن عربي هذا اللفظ ، ليدل على نزول الحق إلى من يعرج إلى السماء من الأولياء والمقربين ، حيث يعتقد ، كما اعتقد بعض السابقين من الصوفية ، بأن للأولياء معراجاً ، كما هي حال بعض الأنبياء ، إلاّ أن معراجهم يكون بالروح لا بالجسد ، فيقول : التدلي : « نزول الحق إليهم ـ لعباده المقربين ـ ونزولهم لمن هو دونهم بسكينة »*«٦» .

نلاحظ أن ابن عربي استخدم المفهوم اللغوي العام ، ولكنه خصص هذا النزول ، بشأن جعله لله سبحانه وتعالى ، عندما ينزل إلى حضرة من عرج إليه .

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦٧ .

((٢)) المعجم الوسيط (علق) .

((٣)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٧٣ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤١٥ .

((٥)) المعجم الوسيط ، مقاييس اللغة ، ص ٢٩٥ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣١ .

التَّدَانِي

الدال والنون والحرف المعتل أصلٌ واحدٌ يُقَاسُ بعضُه على بعض ، وهو المقاربةُ،ومن ذلك الدنِيّ: وهو القريب *«١» . والتّداني: الاقتراب:يقال تداني القوم :دنا بعضهم من بعض «٢» .

يركز ابن عربي كثيراً على معراج الأولياء ، ويذكر أنه خاض مثل هـــذه التجربـــة ، ويصف ما حدث له أثناء ذلك بالتفصيل ، ويطلق على مثل هذا المعراج بالتداني ، ويحصـــره في عباد الله المقربين ، فيقول التداني : «معراج المقربين إلى التدلي»*«٣» .

لقد استخدم ابن عربي لفظ التداني بمعنى الاقتراب ، وكنى به في المعنى الصوفي عن المعراج والمعراج في حقيقته اقتراب متبادل بين العبد والرب ، وهكذا فإن في المعنى الصوفي تخصيصـــاً وتحديداً ، إذ يرتبط بمجموعة من الاصطلاحات والتي منها التدلي ، والسكينة والترقي والتلقي ، وجلها يقوم على الوصل والاتصال ، بينما المعنى اللغوي يأخذ الاقتراب على إطلاقه .

التَّرَقِّي

الراء والقاف والحرف المعتل أصول ثلاثة متباينة : أحدها الصُّعود ، والآخر عُوذَة يَتَعَوَّذُ بها ، والثالث : بقعة من الأرض *«٤» . والترقي : الارتقاع من درجة إلى درجة ، والـــترقي : الارتقاع والصعود ، ويقال ترقى العامل : ارتفع من درجة إلى درجة *«٥» .

يوضح ابن عربي في جل مؤلفاته ، تفاوت السالكين في الأحوال والمقامات ، وإمكـــان انتقال السالك من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام . قلباً ونفساً وحقاً ، طلباً للاقتراب مـــن الحق ولقائه ، فيقول : الترقي : «التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف ، نفساً وقلباً وحقـــاً ، طلباً للتداني»*«٦» .

وهكذا نجد أن ابن عربي قد خصص الترقي للأحوال والمقامات ، ناقلاً المعنى من نطـــاق الأمور العامة ، ليصبح ميداناً لتسابق السائرين ، والارتقاع طلباً للتداني ، إذ هدف العبد مـــن التنقل في الأحوال والمقامات ، هو الاقتراب من قاب قوسين أو أدنى لرؤية النور الجلي ، والتنعم بالمشاهدة والحضرة .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأولى ، ص ٤٢ .

«٢» المعجم الوسيط ، (دنا) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣٠ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج١ ، ص ٤٨ .

«٥» المعجم الوسيط (رقي) .

«٦» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٧ .

التَّلَقِّي

اللام والقاف والحرف المعتل : أصول ثلاثة : أحدها يدل على عِوَج ، والآخر على تَوَالِي شيئين ، والآخر على طَرْحِ شيء «(١)» . التلقي: الأخذ .يقال تلقى الشيء منه: أخذ منه «(٢)» .

يعتبر ابن عربي أن العلم الصحيح ، هو ما يتلقاه العبد من الله سبحانه وتعالى فيقول : التلقي : «أخذك ما يرد من الحق عليك عند الترقي» «(٣)» .

من خلال تعريف ابن عربي لهذا الاصطلاح ، نجد أنه أبقى المعنى اللغوي ماثلاً في الاستعمال ، مع التقيد المطلق بالأخذ من الله سبحانه وتعالى ، لأن في الترقي يكون القرب ، وفي القرب تحدث المشاهدة والحضرة ، ومنها النعيم الدائم والعلم اليقين .

الجَلاء

الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد ، وقياس مطرد ، وهو الكشاف الشيء وبروزه «(٤)» . والجلاء : الوضوح والكشف «(٥)» .

يفرق ابن عربي بين نوعين من الجلاء : الجلاء بالمرآة ، ويعتبره خاصاً بالقلب ، بعد إزالة ما تراكم عليه من صدأ نتيجة هجر ذكر الله ، فيقول : جلاء المرآة : «كشف أسرار الوجود ، بنور العقل والقلب» «(٦)» . والجلاء الشمي : هو موهبة روحية يمتاز بها بعض الروحانيين ، حيث يستطيعون التعرف على أمور يعجز عن إدراكها الإنسان العادي فيقول : الجلاء الشمي : «وهو موهبة روحية يمكن للشخص بها أن يشم الروائح ، التي لا يستطيع الشخص العادي الإحساس بها» «(٧)»

وهكذا نجد أن ابن عربي قد وفق باستخدام هذا الاصطلاح ، ليدل على صفاء ونقاء صفحة القلب والعقل ، من أجل عكس ما يسقط عليها من الأنوار الإلهية ، المساعدة على كشف أسرار الوجود .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٨٢

«(٢)» المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٨٣٦

«(٣)» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٧

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠

«(٥)» المعجم الوسيط (جلا)

«(٦)» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٠

«(٧)» راجي ، المرجع السابق ، ص ٢١٦

جَهنّم

اسم من أسماء النار ، يعذب بها الله من استحق العذاب *«١» .

يرى ابن عربي بأن جهنم بعد وهمي بين الحق والخلق ، فيقول : جهنم : « هو البعد الذي يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق » *«٢» . وبتعريف آخر يعتبرها مرتبة من مراتب الوجود ، فيقول : جهنم : « هي الطبيعة التي هي أسفل مراتب الوجود » *«٣» .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي لقد أخرج معنى جهنم ، والتي هي اسم من أسماء النار والمقر النهائي لفئة من البشر ، لتصبح عنده مجرد وهم يقبع في خيالنا لبعدنا عن الخالق ، وهي أسفل مرتب الوجود .

الجَنَّة

الجيم والنون أصل واحد ، وهو الستر والتستر ، فالجنة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة،وهو ثواب مستور عنهم اليوم ، والجنة : البستان ، ويقال الجنة عند العرب : النخل الطوال *«٤» .

ولابن عربي وجهة نظر جديدة في مفهوم الجنة ، إذ يرى أنها مجرد سعادة تنتاب العبد ، عندما يدرك وحدة الحق والخلق ، فيقول : الجنة : « هي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان ، عندما ينزل إلى أعماق نفسه ، ويتأمل صورته ، فتكشف له وحدة الحق والخلق » *«٥» . ويذكر نوعاً آخر من الجنة ، يسميها جنة النفس ، فيقول : جنة النفس : « هي الجنة التي يحصل عليها العبد ، إن اتقى الرذائل والمعاصي » *«٦» . ولا يكتفي بذلك بل يرى أن للقلب جنة يُعرِّفها قائلاً :جنة القلب : « هي الجنة التي يحصل عليها العبد ، إن اتقى أفعاله بالتوكل فله جنة القلب وحضور تجليات الأفعال » *«٧» . وينهي حديثه عن الجنات ، بجنة عدن ، فيعرفها قائلاً : «وهي قصبة الجنة وقلعتها ، وحضرة الملك وخواصه، لا تدخلها العامة إلاّ بحكم الزيارة » *« ٨» .

«١» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ١٤٤.

«٢» ابن عربي ، فصوص الحكم ،والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٢٤ .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٣٥ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢١٥ .

«٥» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٩٠ .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٠ .

«٧» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢، ص ١٠ .

«٨» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢٦١ .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي يعتبر الجنة في كثير من الأحيان معنى يداعب خيال العبد، فينعم بالحياة الأبدية، عند الوقوف على سر اتحاد الخلق بالحق.

جنس الأجناس

الجيم والنون والسين أصل واحد، وهو الضرب من الشيء، وقيل كل ضرب جنس، وهو من الناس والطير والأشياء جملة، والجمع أجناس *«(١)». والجنس: الأصل، والنوع *«(٢)».

عرض ابن عربي اصطلاح جنس الأجناس للدلالة على أصل كل الأجناس، ولم يترك منه لا خلق ولا حق، ولم يخرج عنه ممكن ولا محال، فيقول: جنس الأجناس: «هو الجنس الأعم الذي لم يخرج عنه معلوم أصلاً، لا خلق ولا حق، ولا ممكن ولا واجب، ولا محال» *«(٣)».

ونلاحظ أن ابن عربي في هذا الاصطلاح، يحاول أن يرجع إلى أصل الوجود، وكيفية التكوين والحدوث، بالرجوع إلى ما سماه جنس الأجناس.

الجِبَال

الجيم والباء واللام أصل يطّرد ويقاس، وهو تجمع الشيء في ارتفاع *«(٤)». والجبل: ما علا من سطح الأرض واستطال، وجاوز التل ارتفاعاً «(٥)».

استعار ابن عربي الجبال، ليدل على الطريق التي يهدينا إليها الله، بالجد وجهاد النفس، فيقول:

فإذا وقَفْتَ على معالِم حَاجِرٍ وقَطَعْتَ أغْوَاراً بها وجِبَالا *«(٦)» «الكامل».

ويريد بالجبال هنا: «السبيل التي يهدينا الحق إليها بعد الجهاد» *«(٧)».

وهكذا أحسن ابن عربي الاختيار، في التعبير عن المصاعب والمشاق التي تواجهنا، من أجل الوصول إلى طريق الحق واتباعها، وقد جري في ذلك مجرى العرب، إذ تعبر عن المضاء في الأمور بصعود الجبال كقول أبو القاسم الشابي:

وَمَنْ لا يحب صُعودَ الجِبَالِ يَعِشْ أبَدَ الدَّهْرِ بَيْنَ الحُفَرِ *«(٨)» «المتقارب».

«(١)» ابن فارس، مقاييس اللغة، المجلد الأول، ص ٢٤٩.

«(٢)» المعجم الوسيط، المجلد الأول، ص ١٤٠.

«(٣)» ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٨، ص ٣٨.

«(٤)» ابن فارس مقاييس اللغة، المجلد الأول، ص ٢٥٧.

«(٥)» المعجم الوسيط (جبل).

«(٦)» ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٧٣.

«(٧)» ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٧٣.

«(٨)» نقاش ـ رجاء ـ ديوان الشابي ـ بيروت ـ دار القلم ـ ط ـ ١٩٧١ م ـ ص ٥١.

الجَدَاول

الجيم والدال واللام أصل واحد ، وهو من باب استحكام الشيء في استرسالٍ يكون فيه وامتدادِ الخصومة ومراجعة الكلام ، والجدول : نهر صغير ، وهو ممتد ، وماؤه أقوى في اجتماع أجزائه في المنبطح السائح *«١» .

يتفنن ابن عربي في انتقاء الألفاظ الدالة على العلوم الكونية ، فيحسن الاختيار ، حين يستخدم الجداول ، لتدل على الحكم الإلهية لما لها من ميِّزات في محتواهـا ، وخـط مجراهـا ، والسيالها ، وصفاء مائها، تحفها الطبيعة بأبهى حلة وأجمل زينة، لتبدو كالعروس في ثوب زفافـها فينشـد قائلاً :

لِصَبُو القِبَابَ الحُمْرَ بين جداولٍ مثل الأسَاودِ بينهن تُعُودُ *«٢»«الكامل» .

ويقصد بالجداول: «فنون العلوم الكونية التي معلقها الأعمال الموصلة، أي الحكم الإلهية» «٣».

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي قد استخدم مفردات الطبيعة لجمال محتواها ، واتساع معناها فأفرد لها مكاناً هاماً في مضمار الفكر الصوفي وأدبه النثري والشعري . فالعلاقـة قائمـة بـين الجداول والعلوم الكونية ، فالجداول تصب في الأودية ، مشكلة سيلاً ، والعلوم الكونية تصب في العقل لتكون المعرفة ، بما تحويه من أثر على اللب والقلب من حيث الدهشة والانبهار .

الجِيد

الجيم والياء والدال أصل واحد ، وهو العُنُق ، يقال جيدٌ أجْيَادٌ ، والجَيَد : طول العنق *«٤» . والجِيد : موضع القلادة *«٥» .

لا يشك باحث أو ناقد في قدرة ابن عربي على تذوق الجمال ووصفه ، فهو عاشق واله لجلال خالقه وسبحات وجهه ، واستعار أرق الألفاظ وأعلاها ، ليصف نور الأنوار ، إذ يقول :

فلِلظَّبْي أجياداً ، وللشمس أوْجُهاً وللدُّمْية البيضاءِ صَدْراً ومِعْصَما *«٦» «الطويل».

يريد بالأجياد : « الإشارة إلى النور الإلهي »*«٧» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٢٢ .
«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .
«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .
«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ٢٥٥ .
«٥» المعجم الوسيط (جيد) .
«٦» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٦ .
«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٦ .

الجُيُوب

الجيم والياء والباء أصل يجوز أن يكون من باب الإبدال : فالجيب جيب القميص ، يقال جِبْتُ القميص : قَوَّرت جَيْبَه ، وجَيَّبْته: جعلت له جيباً وهو بمعنى خَرَقْتُ *«١» .

استعمل ابن عربي الكنايات ليدل على النعوت العلوية ، التي تحجبها الستور البرزخية ، لتخفيها عن قلوب جاهلة ، أغلقت بظلمة حالكة ، فاستخدم لفظ الجيوب التي تستر محاسن البشر وعيوبهم ، لإن كُشفت أبدت ما تحتها وتجلت ، فيقول :

المُطلِعَاتِ مِن الجُيُوبِ أَهِلَّةً   لا تَلْفِيَنَّ مَعَ التَّمَامِ كَوَاسِفَا *«٢» .

إذ يرى أن : « الجيوب كناية عن النعوت العلوية المقدسة » *«٣» .

لا يتوانى ابن عربي في اختيار الألفاظ المادية المحسوسة ، ليضع المعنى اللغوي على طبق من فضة ، ويقدمه وجبة هنية ، ولقمة سائغة لكل طالب معرفة ، فاستعار ثياب الإنسان التي تستر جسده ، لما لها من أهمية رغم بساطتها ، فهي مصدر حسنه وجمال هيئته ، كالنعوت العلوية المقدسة التي تتحكم في الكون وأحداثه .

الجَسَد

الجيم والسين والدال أصل يدلُّ على تَجَمُّع الشيء ، واستدارةٍ من ذلك جسد الإنسان * «٤» . والجسد : الجسم *«٥» .

لابن عربي رؤية خاصة لمفهوم الجسد ، فليس الجسد خاصاً بجسم الإنسان ، بل يتعداه إلى كل جسم نوري أو ناري ، أو روح أو معنى ظهر في صورة جسم . فهو يرى أن للكلمات والحروف أجساداً ، تتشكل بصور معينة ، يشعر بها كل ولي ويراها ، فيعرف الجسد بأنه : « كل روح ظهر في جسم ناري أو نوري » *«٦» . ويضيف قائلاً : « وتسمى تلك الصورة المحسوسة التي يظهر فيها الروحانيات أجساداً » *«٧» . ولا يكتفي بذلك ، بل يعتبر الروح أو المعنى الذي يتشكل ليشهد السوا جسدا .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٥٥ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٦ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٦ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٣٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (جسد) .

((٦)) راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

((٧)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

فيعرفه بأنه : « روح أو معنى ظهر في صورة جسم نوري ، أو عنصري حق يشهد السوا »*« ١ » .

وهكذا أطلق ابن عربي لفظ الجسد من لمقمه المحدود الضيق ، لينتشر في فضاء المعرفة ، ضاماً بين ثناياه كل الأنفاس التي تتهيأ أو تتشكل لرؤية السوا ، وهو مفهوم جديد ، لم يكـن معلوماً بهذه الصراحة والوضوح .

الجزْع

الجيم والزاي والعين أصلان : أحدهما الانقطاع ، والآخر جوهرٌ من الجواهر ، فأما الأول فيقولون جَزَعْتُ الرَّمْلَة إذا قَطَعْتَها .ومنه جِزْع الوادي : وهو الموضع الذي يقطعه من أحد جانبَيْه إلى الجانب الآخر ، والجَزَع : نقيض الصَّبر ، وهو انْقِطَاع الْمُنَّة عن حَمْل ما نزل وأما الآخـر فالجزعة : وهو الخرز المعروف »*« ٢ »

لما كان الجزع والصبر متناقضين في المفهوم العام ، لقد تمكن ابن عربي مـن توظيـف أحدهما مكان الآخر ، فالصوفي صابر عند عدم رؤية النور الإلهي ، ويجزع عند الرؤية وعدمها ، فهذا حال الصوفية عامة وابن عربي خاصة .فهم منبع المتناقضات ، الحزن والسـرور والصـبر والجزع ، والانبساط والانقباض ، إذ يتبادل المواضع في كل آن لتنوع ما يتوارد عليـه مـن العواطف الإلهية ، فيقول :

بالجِزْعِ بَيْنَ الأبْرَقَيْنِ المَوْعِدُ فأنِخ رِكَابَنا ، فهذا المَوْرِدُ « ٣ » « الكامل » .

يريد بالجزع : « الإشارة إلى العواطف الإلهية »*« ٤ » .

لقد استغل ابن عربي المفهوم اللغوي للجِزْع، والذي يدل على منقطع الوادي الذي يسلك في الاتجاهين جيئة وذهاباً مما يترجم التناقض في عواطف الإنسان وانفعالاته، مما ينجم عند الرؤية وعدمها من حزن وسرور وصبر وجزع فاستعار هذا اللفظ كرمز دال على العواطف الإلهية .

الحَقِيقَةُ المُحَمَّدِيَّة

الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ، فالحق نقيض الباطل ، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق *« ٥ » .

« ١ » راضي ، الروحية عند محيي الدين عند ابن عربي ، ص ٢٦٤ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٣٢ .

« ٣ » ابن عربي ترجمان الأشواق ، ص ١١٢ .

« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٢.

« ٥ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٠ .

والحقيقة : الشيء الثابت يقيناً * «١» .

من الاصطلاحات التي تعد من مستحدثات ابن عربي الحقيقة المحمدية ، فهي نور رقّت وبنور الأنوار تغذت فأضحت حقيقة مجردة ، شرفت وبالعلم الكلي زودت فهي خالدة باقية ، صوّرت فانبثقت عن الذات العلية ، فيعرفها بأنها : « أول تجلي الذات الإلهية لنفسها في تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية أو هي ـ كما يقول ـ أول موجود فاض عن الذات العلية ، وهي ـ أي الحقيقة المحمدية ـ لم تعر عن حضرة الواحدية التي هي حضرة الصفات ، والأسماء الإلهية» * «٢» . ويصرح بأنها : أول الابتداء ومنشأ الكون وأصله فيعرفها بأنها : « أصل الكون وأول الابتداء » «٣» .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي تناول الحقيقة المحمدية بصورة لم تعرض من قبل ، وكشف عن جزء من حقيقتها بشكل يقف العقل عاجزاً عن الاستيعاب والتأويل ، تاركاً التفكير فيها لعارف أو صاحب ذوق أو ولي . لظاهر القول بعد عن الشرع والدين ، وباطنه متروك لكل مجتهد أمين .

الحُرُوف

الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول : حَدُّ الشيء ، والعدول ، وتقدير الشيء * «٤» .

والحَرْفُ : كل واحد من حروف المباني الثمانية والعشرين التي تتركب منها الكلمات وتسمى حروف الهجاء * «٥» .

يرى ابن عربي أن الحروف أمم من الأمم لها حياتها الخاصة ، تتفاوت في الأهمية والتأثير والنفوذ . منها الأنبياء والرسل ، فيعرفها بأنها : « أمة من الأمم مخاطبون مكلفون ، فيهم رسل من جنسهم ، ولهم أسماء من حيث هم «٦» .ويتعرض إلى أحد أنواعها ويسميها الحروف المستحضرة :ويعرفها بأنها:« الحروف التي يستحضرها الإنسان في وهمه وخياله ويصورها» «٧» .

نلاحظ من التعاريف السابقة أن ابن عربي يتعامل مع البعد الرابع للموجودات

«١» المعجم الوسيط (حقّ) .

«٢» الجزار ، المرجع السابق ، ص ٩١ .

«٣» ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٣٩ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨٤ .

«٥» المعجم الوسيط (حرف) .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٢١٤ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٥٧ .

الذي يعني : « اندماج الزمان مع الأبعاد الثلاثة للمكان ، إذ يطلق عليها مجتمعة البعد الزمنكاني ، والبعد الزمنكاني يدخل في افتراضات النظرية النسبية »«١» . فابن عربي ينظر من منظور خفي ، يخاطب من خلاله المعاني ، ويتحاور مع رموزها ، ويخضعها لخياله فيكون منها دولة ورجالاً ، لكل منها منصب وحال .

الحَضْرَة

الحاء والضاد والراء إيراد الشيء ووروده ومشاهدته ، وقد يجيء ما يبعد عن هذا وإن كان الأصل واحداً ، وحَضْرَة الرَّجُل : فِنَاؤُه «٢» . والحَضْرَة : قُرْب الشيء «٣» .

بعد أن تحدث ابن عربي عن القرب والبعد ، والهيام والوله والعشق اخضع نفسه للامتحان ، فكان السائل والمسؤول ، فأجاب بحذر عن الحضرة بأنها : « كن ، ولا يقال كن إلاّ لذي رؤية لعلم من يقول له كن على الشهود »«٤» . وأضاف نوعاً جديداً لها ، سماه حضرة الواحدية ، وتقوم على تجَلّي الحق في الأعيان الثابتة . فيعرفها بأنها : « حضرة الأعيان الثابتة التي تجَلّى فيها الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة ، وهي التجلي العلي والفيض الأقدس »«٥» . ويذكر الحضرات الأسمائية والتي يظهر فيها الفضل الإلهي . فيعرفها بأنها : « المجلى الذي فيه أثر الهي من نوع خاص ، أو هو المجال الذي يظهر فيه فعل إلهي»«٦» . وينتقل بعد ذلك مباشرة لتعريف حضرة الرحمن ، والتي ترتسم عليها الرحمة الإلهية ، فهي عنده : « مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر للرحمة الإلهية »«٧» .

وهكذا أضاف ابن عربي إلى معجم اصطلاحات الصوفية ألفاظاً جديدة في عالم الحضرة ، تتمحور حول التجليات الإلهية ، ذات الأنوار البهية ، ظاهرها ضياء وباطنها رحمة.

الحَادي

الحاء والدال والحرف المعتل أصل واحد، هو السَّوْق ، يقال حَدَا بإبله: زَجَرَ بها وغَنَّى لها «٨» .

«١» البعلبكي _ منير_ المورد _ بيروت _ دار العلم للملايين _ ط٥ _ ١٩٧٢ م _ ص ٨٨٣ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠٢ .

«٣» المعجم الوسيط (حضر) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٧ .

«٥» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢، ص ٨٦ .

«٦» ابن عربي ، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢، ص ٢٦ .

«٧» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢،ص ٢٦ .

«٨» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ٢٨٠ .

والحادي : الذي يسوق الإبل بالحداء «(١)» .

لقد استغل ابن عربي الألفاظ التي استخدمها من سبقه من الشعراء . فأظهر قدرة فائقة على جودة الاستعمال ، وحسن التوظيف ، ونجح في صياغة الألفاظ إلى أبعد الحدود سوء كان المعنى لها صريحاً أو مغلفاً بالثوب الصوفي المقصود ونلمس ذلك في قوله :

لستُ أنسَى إذا حَدَا الحَادِي بِهِم   يَطْلُبُ البَيْنَ وَيَبْغِي الأَبْرَقَا «(٢)» «الرمل».

إذ يريد بالحادي « داعي الحق »«(٣)» .

وهكذا يتفوق ابن عربي كثيراً على غيره من الصوفية ، وذلك بقدرته على اختيار الألفاظ المناسبة ، ليكنى بها عن الحقائق الإلهية أو الحكم العلوية . وتتمثل هذه القدرة في البيت السابق ، الذي استخدم فيه لفظ الحادي ، ذا المعنى اللغوي المعروف الدال على من يسوق الإبل بالحداء ، القائم على الترنم والتغني لحث الإبل على السير ، إذ ينقله من معناه العام ، إلى معنى صوفي خاص يدل على دعوة الحق ، لمن اختارهم من أحبائه للعروج إليه .

الحزين

الحاء والزاء والنون أصل واحد ، وهو خُشُونَةُ الشيءِ وشِدَّة فيه «(٤)» . وحزن : اغتم ، والحزين : المغتم «(٥)» .

يعلم ابن عربي أن اشتياق الحبيب لحبيبه ، يزيد الحبيب وَلَهاً وعشقاً ، ولا يطفئ هذا اللهيب إلاّ اللقاء والمشاهدة ، اللذان يتبعهما الحزن ، لأن كل لقاء يعقبه فراق ، ولا يزول هذا الحزن إلاّ بعد العودة الأبدية الحادثة عن الموت ، وهو رجوع مؤقت ، يتبعه الثبات والاستقرار الدائم ، إذ تأتلف الروحان الجزئية والكلية . وقد كنى عن الروح الجزئية بالحزين ، إذ يقول :

نَاحَتْ مُطَوَّقَةٌ ،فَحَنَّ حَزِينُ   وشَجَاهُ تَرْجِيعٌ لها وحَنِينُ «(٦)» «الكامل» .

ويريد بالحزن : « الروح الجزئي الإنساني »«(٧)» .

وهكذا قرن ابن عربي المعنى اللغوي للحزين الذي يعني المغتم، بالمعنى الصوفي الدال على

«(١)» المعجم الوسيط (حدا) .

«(٢)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

«(٣)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩١ .

«(٥)» المعجم الوسيط (حزن) .

«(٦)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٨ .

«(٧)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٨ .

الروح الجزئي الإنساني ،تلك الروح التي تبقى في حزن دائم بسبب ابتعادها عن خالقها ، إذ يحول الحجاب الكثيف _ المتمثل بالجسد _ بينها وبين عودتها إلى الأصل ، ولا يحدث ذلك إلاّ بعد انطلاقها من المكان المتحيز إلى العالم الروحي الخالد .

الحَدِيث

الحاء والدال والثاء أصل واحد ، وهو كَوْنُ الشيءِ لم يَكُنْ ، يُقَالُ حَدَثَ أَمْرٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ *«١» . والحَدِيثُ : كُلُّ ما يُتحَدَّثُ بِهِ من كلامٍ وخبر . والحديث : كلام رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ *«٢» .

استخدم ابن عربي الحديث ، ليدل على كلام رسول الله عليه وسلم ، ولكن لم يشترط فيه ما وضعه علماء الحديث ، من حيث الصحة وعدمه . لأن أصدق الحديث ما أخذ عن الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ مباشرة ، سواء كان بالرؤيا المنامية أو البرزخية أو الرؤيا الحقيقية ، ويتم ذلك بكل زمان ومكان ، لذا يعرفه بأنه : «كل تجلٍ له كلام ، فذلك الكلام لهذا الحال من هذا التجلي هو المعبر عنه بالحديث»*«٣» .

وهكذا نقل ابن عربي معنى الحديث من المعنى الشائع ، ليصبح ذا مفهوم خاص ، يدل على ما يتلقاه السامع ، إذا سمعه من ربه ، أو من رسوله ، وهو في حالة التجلي . فالأحاديث عند ابن عربي لم تنقطع بوفاة الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ فهي باقية إلى الأبد .

الحَج

الحاء والجيم أصول أربعة : فالأول: القصد ، وكل قصد حج والأصل الآخر الحِجَّة: وهي السنة . والأصل الثالث: الحِجَاج وهو العظم المستدير حول العين، والحَجْحَجَة: النُّقوص «٤» . والحج : أحد أركان الإسلام الخمسة *«٥» .

لم يقتصر هذا اللفظ عند ابن عربي على الحج الذي يؤديه المسلمون كل عام ، بل يعتبره مقاماً يقصده العبد لنيل سر من الأسرار ، أو طلب أمر من الأمور ، فهو عنده : « تكرار القصد إلى الواحد الفرد ، والقصد أول مقام لكل طالبٍ سرا ومحاولٍ أمراً »*«٦» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

«٢» المعجم الوسيط (حدث) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٣٧ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٨ .

«٥» المعجم الوسيط (حجّ) .

«٦» ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٩ .

ويعطي لهذا المفهوم معنى آخر ، يتعلق بالستر والمستور القائم على الاتحاد ، إذ يرى أن الحج : « توحيد الذات »«١» .

من ذلك نرى أن ابن عربي استعان بالمعنى اللغوي للحج ، والذي يعني القصد ، إلاّ أنه خصص ذلك لله الواحد الأحد ، وليس لبقعة معينة ، أو مكان محدد ، وأضاف معنى آخر يقوم على توحيد الصفات ، بين الإنسان الأصغر والأكبر .

الحِفْظ

الحاء والفاء والظاء أصل واحد يدل على مراعاة الشيء *«٢» . الحفظ : الصَّوْن والحِرَاسة ، يقال حَفِظَ الشيء حِفْظاً : صَانَه وَحَرَسَه *«٣» .

ابتعد ابن عربي كثيراً عن المعنى اللغوي للحفظ ، وأظهر الرابطة التي تربط بين الأجسام وسماها إلحناء ، وميز بينها وبين المعاني والأرواح التي يكون الحنو الواصل بينها . فالحفظ « حنو من الحافظ على المحفوظ فيكون في شكل كل صورة الأجسام إلحناء، وفي المعنى والأرواح حنو » «٤»

من هنا نلاحظ أن ابن عربي قد خاض في روح المعاني قبل النظر إلى هيكلها ومعناها الظاهر ، ليخدم الفكر الصوفي ، ويوائم بين الضدين ، الظاهر والباطن ، إذ وفق في كثير منها ، وأعطانا نتاجاً روحياً لا يستهان به ، متمثلاً في إرجاع الحفظ في كل أشكاله إلى خالق الملك والملكوت .

الحُجُب

الحاء والجيم والباء أصل واحد ، وهو المنع ، يقال حجبته عن كذا : أي مَنَعْته . وحجاب الجوف ما يحجب بين الفؤاد وسائر الجوف *«٥» . والحجب جمع حجاب ، والحجاب : الساتر * «٦» .

لا ينكر أحد أن غالبية الصوفية ذكروا في أقوالهم وأشعارهم الحجب ، إلا أنهم لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً لها ، بل كل ما قالوه كان عائماً وغير محدد ،

«١» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٧٨ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠٩ .

«٣» المعجم الوسيط (حفظ) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢٢٩ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٣٩ .

«٦» المعجم الوسيط (حجب) .

إلى أن جاء ابن عربي لتعد القواعد ، ولنظم الأطر . فينشد قائلاً :

لقد حَجَبَتْ منا قلوب صَقِيلةٌ   عن الكَشْفِ والتَّحْقِيقِ منَ الحُجُبِ الرَّيْنِ «١» «الطويل» .

ويعني بالحجب أنها: « انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق »*«٢» . ولم يقتصر على هذا المعنى، بل عمل على تفريعها ووضع تعريفاً لكل منها. فالحجاب المعنوي: « وهو الجهل »*«٣». وينتقل إلى الحجاب الحسي ويعرفه قائلاً :«هو أنت على نفسك »*«٤» ويسترسل في الذكر إلى أن يصل إلى حجب العناية ويريد بها: « حجب الإشفاق على الخلق من الاحتراق، فهي الحجب التي تمنع السبحات الوجهية، أن تحرق ما أدركه البصر من الخلق» «٥»

نخلص من التعاريف السابقة إلى أن ابن عربي لم يقف عند الأصل في بحثه ، بل تطرق إلى الفروع ، يضع الألفاظ الدالة عليها ، مميزاً بينها ، وموضحاً متى تلتقي ، وأين تفترق . فليست الحجب كلها ملمومة ، فمنها ما هو رحمة ، إذ لولاها لاحترق الخلق وكل ما يدركه البصر .

الحَيَوَان

الحاء والياء والحرف المعتل أصلان : أحدهما خلاف الموت ، والآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاية ، الأول فالحياة والحيوان ، وهو ضد الموت والموتان ، ويسمى المطر حياً لأن به حياة الأرض . والأصل الآخر : قولهم استحييت منه استحياء *«٦» . والحيوان : الحياة *«٧» .

ينظر ابن عربي إلى الحياة نظرة شاملة ، فيرى أنها ليست خاصة بالإنسان والحيوان والنبات ، بل تشمل كل الموجودات في العالم الأعلى والأسفل ، ومن ضمنها الجمادات ، اعتماداً على قوله تعالى : « وإن من شيء إلاَّ يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا» *«٨» . ويعرف الحيوان أنه : « كل شيء خلقه الله ، سواء كان جماداً أو نباتاً أو حيواناً في العالم الأعلى والأسفل »*«٩» .

«١» ديوان ابن عربي ، ص ١١٤ .

«٢» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١١٤ .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤١٣ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤١٣ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٠٩ .

«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٢٨ .

«٧» المعجم الوسيط (حيي) .

«٨» سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

«٩» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ١٨٠ .

وهكذا نرى أن ابن عربي يأخذ الحياة على إطلاقها ، لا يتقيد بتقييم علم من العلوم ، أو بإخضاع الأمور إلى العقل والمنطق ،بل يسترسل في خياله ، ويرى أن كل مخلوق موجود ،ينعم بالنور الإلهي الذي يبعث فيه الحياة ، للذكرى والتسبيح .

الحَالِيَة

الحاء واللام وما بعدهما معتل له أصول ثلاثة . فالأول طيب الشيء في ميل من النفس إليه والثاني : تحسين الشيء ، والثالث : تنحية الشيء *«١» . والحالية : لابسة الحُلّي ، يقال حَلِيت الجارية حَلْيًا : لبست الحُلي فهي حالية *«٢» .

يستخدم ابن عربي في أشعاره الألفاظ ذات الدلالة المحسوسة ، لتعطي معنى صوفياً مجرداً ليتبادر لمن يسمعه ، وهو يقول :

خَسْنَاءُ حَالِيَةٌ لَيْسَت بِغَانِيَة   تَفْتَرُّ عن بَرَدٍ ظَلْمٍ وعن شنب *«٣» «البسط» .

بأن غزله مادياً ، واتهم بذلك مما دفعه إلى توضيح ما يعنيه ، لفسر كل لفظ بمعنى يخالف المدلول العام له ، فيعرف الحالية بأنها «المزينة بالأسماء الإلهية» *«٤» .

وهكذا فابن عربي من القلائل الذين وضعوا شعراً ، وعمل على شرحه ، وفاجأ كل من قرأه بمعان لم تخطر على ذهنه ، فالحالية بالمفهوم العام : المتزينة بالحلي ، إلاّ أنه اعتبرها محـــلاة بالأسماء الإلهية .

الحُسْن

الحاء والسين والنون أصل واحد ، فالحسن ضد القبح ، يقال رجل حسن وامرأة حسناء وحُسّانة *«٥» . والحسناء : الجميلة . يقال : حَسُنَ حسناً جمل ، فهو حسن ، وهي حسناء . والحُسْن : الجمال *«٦» .

يفنى ابن عربي بالجمال ، ويتركه هائماً يطلبه على كل حال ، فعبر عن ذلك قائلاً :

مُذْ عَقَدَ الحُسْنُ على مَفرِقها   تاجاً من التِّبْرِ عَشِقْتُ اللَّهَبَا «٧» «الرجز» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣١٢ .

«٢» المعجم الوسيط (حلي) .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨.

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٢ .

«٦» المعجم الوسيط (حسن) .

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

فالحسن كما يراه : « مشهد عيني في مقام الفرق الذي تميز فيه العبد من الرب ، وهو أعلى عند المحققين العارفين بالله من المقام في عين الجمع » *«١» . ولا ينسى ذكر صاحبة الحسن والتي ينعتها بالحسناء ، إذ يقول :

حَسْنَاءُ حَالِيَةٌ لَيْسَتْ بِغَانِيَةٍ   تَفْتَرُ عن بَرَدٍ ظَلْمٍ وعن شنب *«٢» «البسيط» .

نلاحظ في البيت السابق ، أنه لا يعني بالحسناء الفتاة الجميلة ، لأنها ليست الهدف الذي يسعى للوصول إليه ، فهو يريد بها : «مقام الجمال من اسمه الجميل» *«٣» .

من خلال التعاريف السابقة نلمس معنى الحسن عنده ، المتمثل ، بالجمال الإلهي الذي يشهده العبد في حالة الفرق ، فنور القمر يتلاشى عند طلوع الشمس ، ويظهر في الأفق سر من أسرار الجمال ، لتنبثق منه مظاهر الحسن ، وروح الأكوار ، فينعم صاحب الحال برؤية نور الأنوار وكذلك الحسناء ، فهي ليست فتاة بعينها ، بل رمزا يدل على الجمال الإلهي الذي لا يدانيه جمال وهكذا فإن المقارنة بين المعنيين اللغوي والصوفي يقودنا إلى الوقوف على نقاط الالتقاء والافتراق بينهما ، فالمعنيان يدلان على الجمال ، والاختلاف بينهما هو في طبيعتهما ، فالأول مادي ، والآخر مجرد يدل على الجمال المطلق .

الحِمَام

الحاء والميم فيه تفاوت ، لأنه متشعب الأبواب جدا فأحد أصوله : اسوداد ، والآخر الحرارة ، والثالث الدنو والحضور ، والرابع جنس من الصوت ، والخامس : القصد *«٤» . والحِمام : الموت . والحَمَام : جنس من الطيور من الفصيلة الحامية ، وهو أنواع ، والجمع حمائم*«٥» . نلاحظ الترابط في المعنى بين الأصول الأربعة الأولى : فالحرارة تسود ، وتنشأ عن القرب ، والصوت ينشأ عن الاحتكاك والاحتكاك يولد حرارة .

يرى ابن عربي بفكره الصوفي ، أن الحياة التي يحياها العبد في الدار الفانية عدم ووهم ، وأما الحياة الحقيقية فهي عودة الروح إلى منبعها ، وتركها لهيكلها الزائل الفاني .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (حم) .

ويعبر عن ذلك في بيت من الشعر يقول فيه :

وَيَحُومُ الحِمامُ لنَوْحِ الحَمامِ فَيَـالُ منهُ البَقَاءَ يَسِيرَا* «١» «المتقارب» .

ويعرِّف الحِمام بأنه : « مقام انفصال اللطيفة الإنسانية ، عن تدبير هذا الهيكل الظلماني ، من أجل ما أسمعته واردات التقديس والرضى والمشاهدة ، من اللطائف الإلهية والعلوم الربانية »*«٢» .

ولقد ربط ابن عربي بين الحَمَام والحِمَام مظهراً تفوقه اللغوي والبياني ، إلاّ أنه فرق بينهما في المعنى الصوفي ، ولم يظهر ذلك واضحاً في البيت السابق ، فأتبعه في بيت آخر إذ يقول :

ألاَ يا حَمَامَاتِ الأراكَةِ والبَانِ تَرَفَّقْنَ لا تُضْعِفْنَ بالشجوِ أشجاني «٣» «الطويل».

أراد بالحمامات : « واردات التقديس والرضى والنور والتنزيه »*«٤» .

يظهر لنا من خلال تعريفه للحِمام بمعنى الموت ، أنه ليس فناء ، بل بقاء ، وأن الروح الإنسانية عند انفصالها عن الجسد الظلماني في حالات المشاهدة ، وتلقي العلوم الربانية ، ما هو إلاّ مقاماً ، يتم فيه عين الجمع ، وهو مقدمة للبقاء الأبدي السرمدي . وأما في تعريفه لِلحَمام ، لقد درج على طريقة الشعراء في بث الشوق والحنين ولوعة الفراق ، بذكر الحمام والبان والشجو والأشجان ، لما فيها من تأثير يأسر الألباب ، فيوظفها لتخدم المعنى ، وكنى بها عما لا يجوز به التعبير .

الحَشَا

الحاء والشين وما بعدها معتل ، أصلٌ واحدٌ ، وربما همز فيكون المعنيان متقاربين أيضاً .

والحَشَا : حشا الإنسان . والحشا : الناحية *«٥» . والحشا : ما دون الحجاب مما يلي البطن كله من الكبد والطحال والكرش ، وما يتبع ذلك ، والجمع : أحشاء *«٦» .

يجيد ابن عربي استخدام الاستعارات والكنايات في بعض أشعاره ، ويقرنها بالمعاني الصوفية ، فالحشا عنده كناية عن النفس ، التي هي مستقر للعشق والهوى ، فيقول :

دَرَسَت رُبُوعُهم ، وإنَّ هَوَاهُم أبداً جَديدٌ بالحَشَا ما يَدرُسُ * «٧» «الكامل».

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٥ .

«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٥ .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٠ .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٠ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٦ .

«٦» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ١٧٧.

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٥ .

« كنى عن النفس التي هي محل الهوى بالحشا ، لأنها كالحشوة في البدن » *« ١ » .

نلمس من التعريف السابق ، أن ابن عربي يركز في ألفاظه على الباطن أكثر من الظاهر ، فالعلاقة القائمة بين الحق والخلق ، علاقة روحية ، ولا يلتقط الإشارات الربانية إلا الأنفاس ، فهي بؤرة التجمع والتأثر ، والوتر الحساس الذي يهتز لتوارد نبرات العشق وأنغام الهوى .

الحِمَى

الحمى الموضع فيه كلأ يحمي من الناس أن يرعى . وحمى الله : محارمه * « ٢ » .

كنى ابن عربي عن النبوة بالحمى ، لذا فرق بين النبوة والولاية وبين الولي والنبي ، وأظهر الفرق بينهما . فباب النبوة قد أغلق ولم يبق إلا الولاية : وهي مقام يمكن النزول فيه ، والارتشاف من منهلها ، وله في هذا المعنى شعرا يقول فيه :

سَلامٌ على سَلْمَى ومَن حَلَّ بالحِمَى ... وحُقَّ لمثلي ، رِقَّةً أن يُسَلِّما * « ٣ » « الطويل » .

فيعرف الحمى بأنه : « مقام لا ينال ، وهو النبوة ، فإن بابها مسدود فنعته بالحمى » * « ٤ » .

ويرى أن الحمى : « هي الحماية الإلهية عند حجاب العزة الأحمى » * « ٥ » . فيقول :

يا خَليلَيّ ألما بالحِمَى ... واطلُبا نجداً وذاكَ العَلَما * « ٦ » « الرمل » .

وهكذا اعتبر ابن عربي الرسول محمدا _ صلى الله عليه وسلم _ هو خاتم الأنبياء والرسل ، ويلمح بصريح العبارة بأن مقام النبوة لا يصله إلا الأنبياء ، وقد أغلق ، ولم يبق لنا سوى التسليم والتبرك من هذا المقام الخاص ، مضيفا حمى آخر هو الحماية الإلهية ، والتي لا يسمح للعبد تجاوزه إذا لو كشف هذا الحجاب له لاحترق بنور جماله

الحق

الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته . فالحق : نقيض الباطل ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق ، ويقال حق الشيء : وجب *« ٧ » .

يعرض ابن عربي الواجبات التي على العبد أن يقوم بها لإرضاء ربه ، وما من الله علينا به من حماية ورعاية ، إذ يعرف الحق بأنه :

« ١ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٥ .

« ٢ » المعجم الوسيط (حمى) .

« ٣ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٥ .

« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٥ .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٤٨.

« ٦ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٤٨.

« ٧ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٠ .

« ما وجب على العبد القيام به من جانب الله ، وما أوجبه الرب للعبد على نفسه ، إذا كان هو العالم والعلم» *«١» .

لقد حدد ابن عربي مفهوم الحق ، وأظهر أن الله يعلم ما في السموات والأرض ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، فأوجب أمورا كامنة في باطن العبد ، ومجبولة في طبيعته ، تخضع لتهيئة الظروف المناسبة ، لتهذيبها وتوظيفها لإطاعة الله وفاء لما زوده من نور العلم والمعرفة .

الحد

الحاء والدال أصلان : الأول المنعُ ، والثاني طَرَفُ الشيء . فالحد : الحاجزُ بين شيئين *«٢» . والحدُّ في اصطلاح الشرع . « عقوبةٌ مقدرةٌ وجبت على الجاني » *«٣» .

لم يترك ابن عربي فرصة تتاح له ليتكلم عن العلاقة بين العبد والرب إلا اغتنمها ، وأفرد لها بابا خاصا للشرح والتعليق ، ومن أجل هذا أوجد اصطلاحا سماه الحد ، ويعرفه بأنه :

« الفصل بينك وبينه _ الله _ لتعرف من أنت فتعرف أنه هو فتلزم الأدب معه » *«٤» .

من هنا نلاحظ أن ابن عربي استخدم الحد بمعناه اللغوي ، ليدل على الفصل بين الشيئين وألبسه لباس التصوف ليصف العلاقة بين الحق والخلق ، راسما الخط المسموح بتخطيه أو الوقوف عنده وعدم تجاوزه والتزام الأدب مع الحق .

الحَشْر

الحاء والشين والراء فيه معنى السوق والبعث والانبعاث *«٥» . والحشر : الاجتماع ، والحشر : اجتماع الخلق يوم القيامة *«٦» .

ولابن عربي نظرة خاصة في الحياة بعد الموت ، وبالجنة والنار ، وبالحساب والعذاب ، وبالنفخة والحشر ، فهي عنده أمور معنوية ، يلمح ولا يفصح ، فهو يعرف الحشر بأنه : «جمع ما فيه صدع ، به يقع الازدحام ، وبه يكون الالتحام ، تزوج النفوس بأبدانها» *«٧» .

ولم يفصح ابن عربي بصريح العبارة عن معنى الحشر، بل غلفها بجملة من الألفاظ الصوفية ذات الدلالات المتنوعة ، منها الجمع والالتحام والصدع وتزوج النفوس بأبدانها ، تاركا

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٨ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٣ .

«٣» المعجم الوسيط (حد) .

«٤» ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٣٠ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٧ .

«٦» المعجم الوسيط (حشر) .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٩٦ .

الأمر ـ كما يقول في كثير من تعليقاته ـ لكل لبيب ، فهل الجمع يكون بين الحق والخلق والالتحام بين النور والروح بعد أن تزوج النفوس بأبدانها ؟ قد يكون هذا ما قصده وقد لا يكون

الخَيَال

الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على حركة في تلون ، فمن ذلك الخيـــال ، وهـــو الشخص ، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه ، لأنه يتشبه ويتلون * «(١)» . والخيال : الطيف ، والخيال من كل شيء : ما تراه كالظل *«(٢)» .

يعتبر ابن عربي الخيال مصدراً مهماً من مصادر المعرفة ، وذلك أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يسري حكمه في الموجودات والمعلومات ، فيعرف الخيال بأنه : « وسيلة هامة من وسائل المعرفة ، بل إنه بالفعل أعظم قوة في الإنسان من قوى المعرفة ، لأن حكمه يسري في الموجودات ويســري في المعدومات »*«(٣)» . بل يعتبره حضرة وجودية صحيحة ، تتجسد صُوَرُه لتصبح ذات أرواح ومعاني ، فهو عنده : « حضرة مستقلة وجودية صحيحة ، ذات صور جسدية تلبسها المعـــاني والأرواح ، لتكون درجته بحسب ما اعتقده »*«(٤)» . وينطلق في هذا العالم ، يقلب الأمـــور ويلاحظ أن الأشياء تتغير وتتبدل ، ولا تبقى على حال ، سواء كانت مادية أو معنوية . فهي الآن غير ما كانت عليه في الماضي ، وما ستكون في المستقبل ، فهناك وجود لما هو غير موجود باعتبار ما سيكون ، ويستثني من ذلك الله تعالى ، فهو لا يقبل التبديل والتحويل . فالتغير في الممكنات وصورها يسميه الخيال ، فيعرفه بأنه : « عدم بقاءٍ في الدنيا والآخرة وما بينهما ، ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله على حالة واحدة ، بل تتبدل من صورة إلى صورة دائماً أبداً ، وليس الخيال إلاّ هذا »*«(٥)» .

ويرى أن كل ما هو محسوس أو ما يمكن أن يخطر للعقل من رموز ، ويمكن تأويله لمعرفة حقيقته فهو خيال : حيث أنه : « الحضرة ـ أو الحال ـ التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية ، فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال »*«(٦)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٧ .

«(٢)» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٢٦٦ .

«(٣)» الجزار الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، ص ١٢٩.

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٤٠ .

«(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٥٧٢ .

«(٦)» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٠٥.

ويختار ابن عربي في طبيعة الخيال فيراه : « حس باطن بين المعقول والمحسوس » «١» .

ويسترسل في فكره إلى عالم فريد من نوعه ، حيث يمكن لصاحب الخيال النكاح والالتذاذ ، فيولد له ذرية تسمى أولاد الخيال ، منهم من يلازمه في عالمه ، ومنهم من يسبقه إلى عالم الشهادة ويسمي مثل هذا العالم بعالم الخيال ، يعرفه بأنه : عالم من يشهده يغيب عن إحساسه ، وترفع عنه التكاليف ، وهو دائماً في لذة وفي نكاح ، فإن نكح والتذ يولد له في عالم الخيال أولاد ، منهم من يبقى له ذلك في عالمه ، ومنهم من يخرج ولده إلى عالم الشهادة «٢» .

من خلال التعاريف السابقة ، وتأمل ما قاله ابن عربي نرى أنه قد سبق الفكر الأوروبي الحديث فيما نقرؤه أو نشاهده من أفلام تدور حول الخيال العلمي من اختراق للزمان أو العودة لأزمنة سابقة ، واعتبار ما كان ، وتوقع ما سيكون . كل ذلك جسده ابن عربي في كتاباته تحت اسم الخيال .

الخَتْم

الخاء والتاء والميم أصل واحد ، وهو بلوغ آخر الشيء ، أما الخَتمُ : هو الطبع على الشيء ، فذلك من الباب أيضاً ، لأن الطبع على الشيء لا يكون إلاّ بعد بلوغ آخره في الإحراز «٣» .

لقد ذكر الصوفية الختم في كثير من أقوالهم ، إلاّ أن أحداً منهم لم ينجح في لَـمِّ شمله وضبط رسمه ، وبقي الأمر على حاله إلى أن جاء ابن عربي ، الذي فسر فأجزل ، وشرح فأتم .

فيرى أن الختم ، يكون أوحد زمانه ، ويقر القاصي والداني بولايته : « فهو في كل زمان ، بل هو واحد في العالم يختم الله به الولاية المحمدية » «٤» . ويقرنه بالولاية والأولياء . ويجعل لهم ختماً ، هو عيسى عليه السلام ، يسميه ختم الأولياء . فهو : « ختم يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي وهو عيسى عليه السلام » «٥» . ويزيده إيضاحاً حين يعرفه بأنه : « علامة الحق على قلوب العارفين » «٦» . ويشير إليه بالنقش الإلهي الذي يمتاز به قلب عبد من عباد الله المقربين ، ويتمثل به اسم الله الأعظم ، إذ إنه « صورة الجمعية الإلهية والعلامة التي هي نقش الفص ، وهو

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ١٥٢.

«٢» ابن عربي ـ محيي الدين ـ فصوص الحكم ،شرح القاشاني ـ ج١ ـ مصر ـ البابي الحلبي ـ ط ـ ١٩٦٦ م ص ٦١٨.

«٣» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٩٢

«٤» راضي ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

«٥» راضي ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

«٦» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٨ .

الاسم الأعظم "«١» . ويصف من يتمثل بالختم بالتشبه بمن صحب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالتزامهم بأقواله وأفعاله ، بالمجاهدة والتجلي ، مصداقاً لمن عرّف الختم بأنه : « هو ما ختم به على مقامك ، عند منتهى مقامك ، وكذلك إذا كنت في زمانك الخاص بك بين إخوانك على ما كان عليه من تقدم من صحابة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من العمل السني والتجلي العلي ، ومن ذلك رفع ستر ، ومجاهدة فكر » "«٢» .

لقد نجح ابن عربي في لملمة الكلمات المتناثرة ، ليهدّئ بها القلوب الحائرة ، والمتعطشة لفهم الختم ، ورفع الغطا وكشف السر ، وإزالة الغموض الذي واكب معناه ، وتوضيح ما بينه وبين الولاية من لغز ، وحل مغزاه .

الخَلق

الخاء واللام والقاف أصلان ، أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشـــيء "«٣» .

والخلق : الناس ، والخلق : المخلوق " «٤» .

يؤمن ابن عربي بالتغير الدائم للموجودات ، وتنقلها من حال إلى حال ، طبقاً لتجلـــي الخالق لها ، فتتغير صورها وتتبدل ، فالخلق عنده : « تجلٍ إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم ، وتحول في الصور في كل آن » "«٥» . ويزيده وضوحاً بربط الوجود بموجده الذي لا يخفى خلقه ، سواء كان بأسمائه أو صفاته ، فالتمايز بين الموجودات ظـــاهر ، وبرحمته وجمال نوره كل منها بادٍ وذلك بحسب استعداده ، لأن الخلق : « هو ذلك التجلي الإلهي الدائم ، الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن ، فيما لا يحصى عدده من الصـــور ، وهذا الظهور مع كثرته ، ودوامه لا يتكرر أبداً ، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى » "«٦» . ويلجأ في تعريفه إلى تحليل تكوين الخلق ، من حيث النور والظلمة ، فالوجود بدون التجلي لواجده عدم ، فيعرفه ويقول : الخلق : « نـور في ظلمة في حال عدمه ، وأما في حال وجوده، فهو نور على نور لأنه عين الدليل على ربه » "«٧» .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٦١٨.

((٢)) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ١٧ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٧٦ .

((٤)) المعجم الوسيط (خلق) .

((٥)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢، ص ٨ .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢، ص ٢٨ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ١٧٩ .

نلاحظ من التعاريف السابقة ، أن لابن عربي نظرية خاصة في الخلق ، تقوم على الربط بين اللاهوت والناسوت ، فالوجود عدم إذا لم يتغمده الله بالرحمة والنور ، لعملية الخلق مستمرة إلى الأبد ، بفعله وإرادته ، فإذا أراد شيئا يقول له « كن فيكون » .

الخرقة

الخاء والراء والقاف أصل واحد وهو مزق الشيء وجوبه «١» . والخرقة:القطعة من الثوب الممزق *«٢» .

لقد خرج ابن عربي عن المفهوم المحدود لمعنى الخرقة ، والتي كانت لباساً لمنتسبي الطريقة ، وعلامة على قبولهم أفراداً في الجماعة ، إذ يجري ذلك ضمن طقوس خاصة . وأصبحت ترمز لمعنى معنوي ، يدل على التقوى، والاتصاف بالأخلاق الحميدة والأدب، فيعرفها بأنها : « عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى »*«٣» . ويقول في قصيدة له :

أَلبَسْتُ بنتَ زكي الدين خِرْقَتَنا   من بعدِ صُحْبَتِها إيايَ بالأدب *«٤» «البسيط» .

فالمحور الرئيسي لهذا المفهوم بالنسبة له ليس اللباس ، ولا غرابة في ذلك ، فالإنسان ـ بلا روح ـ ظاهره ليس إلا عدما ، فهو صورة لما وراء الصورة من خلق ونقاء وحسن سيرة .

الخَبيث

الخاء والباء والثاء أصل يدل على خلاف الطيب، يقال خبيث: أي ليس بطيب *«٥» . والخبيث كثير الخبث ، والخبث : النجس *«٦» .

يرى ابن عربي أن العبادة لا تفهم على ظاهرها ، فأصلها امتزاج الأرواح ، وتقاربها . ويسمي ابن عربي من يعبد الله في أحواله وصوره التي يتجلى فيها لأكوانه بالخبيث ، فيعرفه بأنه : « هو الذي عبد الله في الأغيار » «٧» .

وهكذا فإنه يدعو إلى عبادة الله ، الواحد الأحد الفرد الصمد ، والابتعاد عن عبادته في مخلوقاته ، لأن صورته في الموجودات متغيرة من حالة إلى أخرى ومن يفعل ذلك يكن خبيثاً في عبادته .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٥٤ .

«٢» المعجم الوسيط ،المجلد الأول ، ص ٢٢٩ .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٥١ .

«٤» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٥٧ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٩ .

«٦» المعجم الوسيط (خبث) .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٧٣ .

الخُلَفَاء

الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة ، أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه والثاني قدام والثالث: التغير *« ١ » . والخلفاء جمع خليفة وهو المستخلف ، والخليفة السلطان الأعظم *« ٢ » .

يرى ابن عربي أن السمة التي يجب أن تغلب على الخليفة هي الاتصاف بالكمال ، ويكون عبادته لله قائمة على المشاهدة ، حتى يتسنى له استقبال العلوم اللدنية ، والحكم بالأوامر التي يتلقاها عيانا من الله ، ولم يسم خليفة إلا لأن الله استخلفه في أرضه ليحكم بشريعته ، فيعرف الخلفاء بأنهم : « هم الكمل من رجال الله ، عبدوا على المشاهدة لا على الغيب ، هم الذين تكون لهم الرؤية الإلهية جزاء لا زيادة » *« ٣ » .

وهكذا يعتبر ابن عربي الخلفاء ظل الله في أرضه ، لا ينطقون عن الهوى بل يوحى لهم ، لأنهم دائمو المشاهدة لله _ سبحانه وتعالى _ فأحكامهم مقدسة وأوامرهم نافذة لأن رؤيتهم رؤية إلهية ، جبلت في طبيعتهم . فإطاعتهم واجبة ، والخروج عليهم كفر ، ولا يقصد بالخلفاء الحكام والسلاطين ، ولكنه لفظ عام يشمل الكمل من الرجال ، أولئك الذين أذلوا نفوسهم ، وتمسكوا بعبوديتهم فقربهم الله منه ، دعاؤهم مستجاب وطلبهم نافذ عند الله _ سبحانه وتعالى _ .

الخُرَّد

الخاء والراء والدال أصل واحد ، وهو صون الشيء عن المسيس ، فالجارية الخريدة : هي التي لا تمس قط *« ٤ » . والخريدة : اللؤلؤة لم تثقب ، والخُرَّد جمع خارد : وهو الفتى الذي لان صوته وظهر فيه أثر الحياء * « ٥ » .

استخدم ابن عربي في أشعاره كثيرا من الألفاظ الدالة على الغزل ، والتي تبدو للوهلة الأولى غزلا ماديا . واستعار بعض الألفاظ ليدل بها على مفاهيم صوفية ، وكان منها الخرد ، إذ يقول :

يا طَلَلاً عِنْدَ الأثيلِ دارساً   لاعبتُ فيه خُرَّداً أوانِسا *« ٦ » « الرجز » .

ويريد بالخرد : « الحكم الإلهية التي يأنس بأنس الإطلاع عليها قلب العارف » *« ٧ » .

« ١ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ص ٢٧٤ .

« ٢ » المعجم الوسيط (خلف) .

« ٣ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣٥٤ .

« ٤ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٥٧ .

« ٥ » المعجم الوسيط (خرد) .

« ٦ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٥ .

« ٧ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٥ .

لقد كنى عن الحكم الإلهية بالخرد ، وذلك لنقائها وسلامتها من العبث والتغير ، كالجارية الخريدة التي تمتاز بحسن الحديث ورقته ولينه وميل القلوب إليها والأنس لها . فهي كالفتاة البكر في خجلها وتمنعها ، والشعور بالسعادة بلقائها والظفر لها .

الخَمِيلَة

الخاء والميم واللام أصل واحد يدل على انخفاض واسترسال وسقوط . والخامل : الخفي والخميلة : مَفْرَج من الرمل في هَبْطَةٍ مَكْرُمَةٌ للنبات *«١» . والخميلة : الشجر المجتمع الكثير الملتف الذي لا يرى فيه شيء إذا وقع في وسطه . والخميلة : كل موضع كَثُرَ فيه الشجر *«٢» .

إن الطبيعة بما فيها من جمال أثارت قريحة ابن عربي ، وتركته هائماً بنور الأنوار واهب الكون حسنه الفتان ، وتفتقت عبقريته الشعرية بأجمل الألحان ، فقال :

وَهَمَت سحائبها بكل خميلة   وبكل ميَّاد عليك تميد *«٣» «الكامل» .

ويريد بالخميلة : « قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية » *«٤» .

لقد أحسن ابن عربي الاختيار ، بأن استعار الخميلة لتدل على القلب ، وذلك لاتصاف كليهما بالكثافة ، والاتساع . فالقلب بستان تشدو الحمائم على فننه أبدع الألحان ، كالخميلة يداعبها النسيم العليل الوسنان .

الخُدور

الخاء والدال والراء أصلان : الظلمة والستر ، والبطء والإقامة *«٥» والخدر : كل ما واراك من بيت ونحوه . والخدر : ستر يمد للمرأة في ناحية البيت * «٦» .

نلاحظ أن ابن عربي في كثير من أشعاره يبدو وكأنه يتغزل بامرأة حقيقية ، بينما هو في واقع أمره ، يطرح فكرا صوفيا مغلفا بإطار مادي . ونلمس ذلك في قوله :

بأبي طفلة لعوب تهادى   من بنات الخدور بين الغواني *«٧» «الخفيف» .

ويريد بالخدور : « حجاب الصون والحفظ والغيرة » *«٨» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٠ .

«٢» المعجم الوسيط (خمل) .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٧ .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٧ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٤٧ .

«٦» المعجم الوسيط (خدر) .

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٩ .

«٨» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٩ .

وهكذا فإنّ ابن عربي قد استخدم الخدر الخاص بالمرأة ، ليكني به عن حجاب الصون والحفظ والغيرة ، لما في ظاهر المعنيين اللغوي والصوفي من تقارب ، إذ المرأة تستتر في داخل بيتها وفي ركن خاص من أركانه صوناً لها وحرصاً عليها من كل ما قد يسيء إليها ، مثلها كمثل الحكمة العلوية الإلهية التي تستتر خلف حجاب الصون ، ثم تسير من الحضرة الإلهية عبر المنازل العلوية ، حتى تصل إلى قلب العارف .

الخِيَام البيض

الخاء والياء والميم أصل واحد يدل على الإقامة والثبات . يقال خيم في المكان : أقام به ، ولذلك سميت الخيمة *«١» . والخيمة : كل بيت يقام من أعواد الشجر ، يلقى عليه نبت يستظل به في الحر *«٢» .

استعار ابن عربي الخيمة لأهميتها وسهولة إنشائها ، واختار لها اللون الأبيض ليدل على النقاء والصفاء ، واستخدمها استخداماً مجازياً حيث يقول :

حيثُ الخيامُ البيض تُشرِقُ للّذي ‌‌‌ ‌ ‌ تحويه من تلكَ الشموسِ الطُّلَّعِ «٣» «الكامل» .

يريد بالخيام البيض : « الحجب النورانية التي على السبحات الوجهية »*«٤» .

وهكذا نجح ابن عربي في اختيار ألفاظه ، فاختار الخيام التي تستخدم للوقاية من لهيب الشمس وأضراره ، ووظفها لتصبح ذات معنى صوفي ، يعني الحجب النورانية التي تقي الفاني من الاحتراق بنور وجه الحق وجماله .

الدِّين

الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها ، وهو جنس من الانقياد والذل : فالدين : الطاعة *«٥» . والدين : الملة ، والدين : الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان ، وعمل الجوارح بالأركان *«٦» .

نظر ابن عربي للدين نظرة مخالفة للمفهوم العام ، والذي يرتكز بشكل خاص على التلفظ بموجبات الاعتقاد ، والعمل بأركانه ، بإشراك اللسان والجوارح .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (خام) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٣ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٣ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٢٨ .

((٦)) المعجم الوسيط (دان) .

فهو يرى أن الدين ينبع من النور القلبي ، عقب انتقاله بمصدر الأنوار ، واستمداد الأحكام من غير واسطة سوى الإلهام فيشير إليه بأنه : «الهدى المستفاد من النور القلبي ، واللازم للفطرة الإنسانية المستلزم للإيمان اليقيني »*«١» .

يلمح ابن عربي إلى وحدة الأديان ، باعتبار أنها تصدر عن الواحد الديان ، والاختلاف فيها ليس بالشكل والتفاوت بالوصول إلى الحقيقة ، والتي أكملها الحقيقة المحمدية ، منبع الأنوار وسر الأسرار ، فأتم الأديان وأكملها من كان على القدم المحمدي .

الدُجَى

الدال والجيم أصلان : أحدهما كشبه الدبيب ، والثاني شيء يغشى ويغطى *«٢» . والدجى : سواد الليل وظلمته *«٣» .

يسير ابن عربي على درب المتصوفة ، إذ يعتبر ما يرد من الغيب سراً من الأسرار ، لا يطلع عليها العامة ، لجهلهم وضيق أفقهم ، وضعف نور قلوبهم وأورد الدجى ليدل على الغيب ، فيقول :

في كَبِدي نارُ جوًى مُحرِقةٌ ‏‏ ‏ في خَلَدي بدرُ دجًى قد غَرَبَا *«٤» «الرجز» .

فالدجى : «إشارة إلى الغيب ، والغيب ستر »*«٥» .

نلاحظ أن ابن عربي قد قرن الدجى بالغيب ، وكلاهما يطغي عليه الخفاء . فالظلمة عماء والغيب ستر لا يخترقه إلاّ صاحب حال ، أو عارف طافت روحه في الفضاء .

الدُمَى

الدُمْيَة الصورة الممثلة من العاج وغيره ، يضرب بها المثل في الحسن ، والدمية : الصنم المزين جمعها دُمًى *«٦» .

أوضح ابن عربي أن الله يتجلى للموجودات بنسب متفاوتة ، وسماها النسب الربانية واستخدم الدمى كناية عنها ، فيقول :

وما عليها أن تَرُدَّ تحية ‏‏ ‏ ولكن لا احتكام على الدُمَى *«٧» «الطويل» .

«١» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٩٠ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٠١ .

«٣» المعجم الوسيط (دجا) .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٤ .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٤.

«٦» المعجم الوسيط (دمى) .

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٥ .

والدمى : « كناية عن الحقائق الإلهية والنسب الربانية »*«١» .

وهكذا استخدم ابن عربي الدمى ، وذلك لأن صورة الرخام عنده صفة من الصفـــات الإلهية ، فكما يقول : الكل يعبد الله على الصورة التي يراها ، فعابد الصنم يعبد صورة مـــن صور تجلي الله على ممكناته .

الذِّكْر

الدال والكاف والراء أصلان ، وعنهما يتفرع كلم الباب ، فالمُذْكِر : التي وَلَدَت ذكراً ، والمذكار : التي تلد الذكران عادة . والأصل الآخر : ذكرت الشيء ، خلاف نسيته ، ثم حمـــل عليه الذكر باللســان *«٢» . والذكر : الصيت ، والذكر : الصلاة لله والدعاء إليه . والذكر : القرآن *«٣» .

إن جل الصوفية يعتبرون الذكر في طلائع الشعائر والأعمال التي تهيئ الفرصة للفتـــح ، والولوج إلى عالم الغيب ، إلا أن مفهومهم له كان عائما ، ولم يصبح ذا قاعدة ثابتة ، تتفرع منها أنواعه المتعددة إلا بمجيء ابن عربي ، الذي اشتهر بحسن التصنيف والتبويب ، وإعطاء كل جديد في مجال الصوفية والتصوف . فهو يرى أن الذكر النافذة المشرفة على الحق ، وبه يتم الاتحـــاد ، ويفنى الموجود عن وجوده ، ويتحقق فيه الحلم الصوفي ، إذ ينكشف له الحق ، فيعرفه بأنه : « المقام الذي إذا وصل له الصوفي انكشف له الحق ، وانمحى كل أثر بين الواحد والكثـير ، أي بين الحق والخلق ، والذكر والمذكور ، وتحققت وحدة الاثنين »* «٤» .

ويعتبره إلهيا يبعثه الخلق للحق ، فيفسره بأنه : « نعت إلهي ، وهو نفسي وملقى في الحـــق وفي الخلق ومع كونه إلهيا ، فهو جزاء ذكر الخلق »*«٥» . وينشد شعرا في هذا المعنى ، يقول فيه :

فالذِّكْرُ يُعْجِبُنِي والذكرِ يكشفُ لي   خَبأَ السَّمَاءِ وَخَبأَ الأرضِ في نبأ «٦» «البسيط» .

ويتابع حديثه عن الذكر ، ذاكرا أقسامه والتي منها : الذكر القديم ، وهو : «ذكر الحـــق وإن حكى ما نطق به الخلق »*«٧» . ويقصد بذلك : أنه إذا كان الحق لسان العبد فالذكر قديم .

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٥ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤٦ .

«٣» المعجم الوسيط (ذكر) .

«٤» داود ، الغناء عند الصوفية ، ص ٢٧١ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤١٢ .

«٦» ابن عربي ديوان ابن عربي ، ص ١٢٦ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٣٩.

الذكر الحادث إذ إنه : « ما نطق به لسان الخلق ، وإن تكلم بالقرآن الحق »*«١» . ويضيف أنواعا أخرى منها ذكر اللسان : ذلك الذكر الذي يتردد على لسان العبد ، والنابع من النفس ، إذ الصلة قائمة بين اللسان والنفس ، ويعرفه بأنه : « ذكر النفس »*«٢» . أما القلب ، فله ذكر خاص به ، إذ يتأثر بالنور الإلهي الذي يشع منه ، ليعرفه قائلا : ذكر القلب : « وهو ذكر الأفعال الذي تصور نعماء الله وآلاؤه منه »*«٣» . ويتبع ذكرا آخر ، وهو ذكر السر ، ويرى أنه : « معاينة الأفعال ومكاشفة علوم تجليات الصفات »*«٤» . أما ذكر الروح ، فهو أكثر الأذكار صفاء ونقاء ، لأن الروح تخلو من الرين ، وليس بينها وبين الأنوار حجاب ، فيقول : ذكر الروح : « هو مشاهدة أنوار تجليات الصفات مع ملاحظة نور الذات »*«٥» . ويذكر نوعا آخر من الذكر، يقوم على مشاهدة الذات الإلهية ، في الحضرة القدسية ، مع بقاء الفرق بين الذاتين ، ويعرفه قائلا : ذكر الخفي : « هو مشاهدة جمال الذات مع بقاء الأثنينية »*«٦» .

من خلال الرحلة مع ابن عربي في عالم الذكر ، تستخلص جل فكره الذي يدور حول الصلة القائمة بين العبد والرب والتي يعززها الذكر ، إذ بواسطته ترتفع الحجب ، وتذلل الصعاب ويكشف الغطاء ، ويحدث الفناء ، لتمحى الرسوم وتختلط الأسماء .

الذَّهَب

الذال والهاء والباء أصل يدل على حسن ونضارة ، من ذلك الذهب وبقي أصل آخر وهو ذهاب الشيء : مُضِيُّه* «٧» والذهب : عنصر فلزي ، أصفر اللون ، وزنه الذري١٩٧،٢ ، وعدده الذري ٧٩ ،وكثافته ١٩،٤ *«٨» .

استعار ابن عربي أجل المعادن وأثمنها ، ليكني بها عن أكمل مراتب المقامات ، فيقول :

مُذْ عَقَدَ الحُسْنُ على مَفْرِقها تاجًا من التبرِ عَشِقْتُ الذَّهَبَا «٩» «الرجز» .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٣١ .

«٢» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٨٠ .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .

«٤» ابن عربي تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .

«٥» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٨٠ .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٨٠ .

«٧» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤٨ .

«٨» المعجم الوسيط (ذهب) .

«٩» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

لقد أورد ابن عربي الذهب في البيت السابق ليزين به عالم خياله ، ذلك العالم الذي يشمل على الصور الغيبية التي لا تخطر على ذهن أهل الرسوم ، ولا العامة من البشر ، بل هي خاصة لأهل الله من الصوفية والذين يسميهم ابن عربي بالعارفين ، إذ يعتبرهم الصفوة من الخلق ، كالذهب بين غيره من المعادن . ومن أجل هذا فهم أهل لتلقي العلوم الغيبية التي هي أطهر المعارف وأنقاها وأصدقها إخبارا بالحقائق ، إذ لهم مقامات الكمال التي كنى عنها بالذهب فيقول : الذهب : «صفة كمال لكمال مراتب المقامات »*«١» .

نلاحظ أن ابن عربي يعتبر المقامات مراتب ، يصل بعضها إلى درجة الكمال ، ويبحث في معجم الألفاظ ليعثر على ستار يستر فيه رمزه ، ليقع الاختيار على ما عظم شأنه وغلا ثمنه ، لشرف المقام الذي وصل إلى درجة الكمال ، فأحسن الاختيار ، وأجاد النظم ، واستخدم لفظ الذهب _ وهو معدن له قيمة مادية في المعنى اللغوي _ كاصطلاح صوفي يخرج عن معناه المألوف ليدل على معنى مجرد .

الرُّؤية بالظَّهر

الراء والهمزة والياء أصل واحد يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة *«٢» . الرؤية : الإبصار بحاسة البصر ، يقال رآه يراه رأيا ورؤية : أبصره بحاسة البصر *«٣» .

لقد قلب ابن عرب الموازين في اصطلاحاته ، فسمع بلا أذن ورؤية بدون استخدام حاسة البصر ، وشم ولمس عن بعد ، والرؤية بالظهر .إن المتأمل في اصطلاحاته يقف حائرا لغريب ما يسمع ، إذ اللامعقول في مجال العقل والفكر ، يصبح واقعا في نطاق الروح والبصيرة، ولا غرابة في ذلك ، فالحواس عند ابن عربي معطلة ، وإن لم تكن كذلك فهي خارجة عن حقيقة عملها فالرؤية التي تختص بها العين دون غيرها من الحواس تصبح ممكنة خارج مدى هذه الحاسة ، وذلك عندما يفقد المرء القدرة على تحديد الاتجاهات ، إذ لا خلف ولا أمام ، ولا أعلى ولا أسفل وعندما يسأل عن هذا يبتسم ويجيب : الرؤية بالظهر : « نور من يراه يزول عنه حكم الخلف ، فلا يرى له ظهرا ولا قفا ، ولا يفرق في تلك

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧.

«٢» ابن فارس ، مقاييس ، اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٠٤ .

«٣» المعجم الوسيط (رأى) .

الرؤية بين جهاته ، بل لا يعقل لنفسه جهة إلا بالفرض لا بالوجود »*«١» .

نلمح من خلال تعريف هذا الاصطلاح ، أن تلك الحالة فيها فقد للإدراك ، وزوال للجهات ، وانعدام للوزن ، واضمحلال للأين،فكأنه وهم أو خيال ، أو صورة بلا شكل أو ظل هو في جسده وخارجه ، انعدام المنطق ، وشل الفكر ، فأنت لست أنت ، هيكل تحلل وتشكل في عالم غير منظور .

رِجَال

الراء والجيم واللام معظم بابه يدل على العضو الذي هو رِجْل ، والرجل الواحد من الرجال وربما قالوا للمرأة الرَّجُلَة *«٢» . والرجال جمع رجل ، والرجل : الذكر البالغ من بني آدم *«٣» .

أضاف ابن عربي الرجال إلى كثير من الخوارق والأفعال ، فهم يتحكمون بالعالم كل حسب القدرة الموهوبة له ، يقفون على أسرار الأسماء الإلهية ، وفاعليتها بالأكوان . فمنهم من له حكم التصرف بالملك والملكوت ، وعالم الغيب ، وما أوجده اللاهوت فأعطى لكل منهم نعتا فقال : رجال المطلع : « وهم الذين لهم التصرف في الأسماء الإلهية ، فيستنزلون بها ما شاء الله ، وهم أعظم الرجال وهم الملامية »*«٤» . ويتبعهم برجال الظاهر القادرون المطلعون على عالم الشهادة فيصفهم بأنهم : « الذين لهم التصرف في عالم الملك والشهادة »*«٥» .

أما رجال الباطن : وهم الذين لهم القدرة على استنزال أرواح الكواكب ، فيرى أنهم : « الذين لهم التصرف في عالم الغيب والملكوت ، فيستنزلون الأرواح العلوية بهممهم فيما يريدونه وأعني أرواح الكواكب لا أرواح الملائكة »*«٦» . ولا ينسى البرزخ وعالم الجبروت ورجالاته فيسميهم رجال الحد ، الذين لهم القدرة على التصرف في عالم غير منظور ، بين الحياة الدنيا والآخرة محصور . فهم : « الذين لهم التصرف في عالم الأرواح النارية ، عالم البرزخ والجبروت فإنه تحت الجبر »*«٧» . وعلى رأس هؤلاء الرجال ، أصحاب الشأن والتصرف في كل وضع ،

«١» راضي ، الروحية عند محيي الدين بن عربي ، ص ١٥٠

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد ، ص ٥١٣ .

«٣» المعجم الوسيط (رجل) .

«٤» راضي ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٢ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٥٢ .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١، ص ٤٥٢ .

وحال، هم رجال المطلع : « الذين لهم التصرف في الأسماء الإلهية، فيستنزلون بها ما شاء الله وهذا ليس لغيرهم،ويستنزلون بها كل ما هو تحت تصريف الرجال الثلاثة ، رجال الحد ، والباطن ، والظاهر »*«١» .

من جملة هذه الأقوال ، نرى أن ابن عربي يسبح في عالم الخيال ، يجسد رجالا ينتسبون إلى عالم الملك ، يديرون هذا الكون ، بعد أن أطلعهم الله على سر أسمائه ، وتأثيرها في كل كائن موجود بأرضه وسمائه .

الرَّب

الراء والباء يدل على ثلاثة أصول : فالأول : إصلاح الشيء والقيام عليه . فالرب : المالك ، والخالق ، والصاحب . والرب : المصلح للشيء ، والله جل ثناؤه الرب ، لأنه مصلح أحوال خلقه . والأصل الآخر : لزوم الشيء والإقامة عليه والأصل الثالث : ضم الشيء للشيء *«٢» . والرب : اسم الله تعالى ، ولا يقال الرب في غير الله إلا بالإضافة *«٣» .

لقد نظر ابن عربي إلى لفظ الرب وعمل على تضييق هذا المفهوم ، ليقتصر على صفة من صفات الله ، والذي هو رب الأرباب ، فيعرفه بأنه : « الحق في صفة من صفاته ، ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب »*«٤» . ويتكلم عن الربوبية ، ويتبعها للرب من حيث هي الأثر الحادث عن الأسماء الإلهية ، وملازمتها للأعيان الثابتة والأكوان،إذ يرى بأنها : « حضرة الأفعال أو المجال الذي تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية ، فهي قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها »*«٥» . ويعتبرها صفة تنبعث من الله ــ سبحانه وتعالى ــ لترفرف على العالم وما فيه ، لتحدد المصائر وما تؤول إليه ، فينظر إليها على أنها :«صفة لله من حيث كونه ربا يدعى ويستعان به ، ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره في الإنسان ، وفي العالم برمته »*«٦» . ويذهب ابن عربي بعيدا في تصوره لهذا اللفظ ، بحيث يلمح للصلة الوثيقة بين الرب والمربوب ، والتلازم الوثيق بينهما ، وذلك من حيث أنه : « نعت إضافي لا ينفرد به أحد المتضايفين عن الآخر ، فهي موقوفة على اثنين ولا يلزم أن يكونا متباينين ،

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٥٣ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٥٨ .

«٣» المعجم الوسيط (رب) .

«٤» ابن عربي ، فصوص الحكم ، ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٤٢ .

«٥» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم ، عفيفي ، ج٢ ، ص ٨٧ .

«٦» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم ، عفيفي ، ج٢ ، ص ٨٧ .

والرب بلا مربوب لا يصح وجوداً وتقديراً »*«١» .

وهكذا خلط ابن عربي الأوراق ، وأعاد ترتيبها من جديد ، وبأسلوب وفكر غير مألوف أظهر فيه أهمية الرب والمربوب ، فالانسجام عنده قائم بينهما ، وإن تباينت طبيعتهما ، فأثر الرب في الخلق موجود .

الرِّدَاء

الراء والدال والياء أصل واحد يدل على رَمْيٍ أو تَرَام وما أشبه ذلك . والرِّداء : الذي يُلْبَس *«٢» . والرداء : ما يلبس فوق الثياب كالجُبَّة والعباءة ، والرداء : الثوب يستر الجزء الأعلى من الجسم فوق الإزار . والرداء : الوشاح *«٣» .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً لاهوتياً ، مستفيداً من المعنى الظاهري له ، والذي يعني الوشاح ، فالكون بما فيه من أجرام تغلفه الصفات الإلهية ، كالثوب الذي يستر الجسد ، إذ لو تجرد الإنسان منه ، لبدا بمظهر تعافه النفس ، ولأقدم بدافع غريزي إلى الإشاحة بوجهه كي لا يرى هذا المشهد ، تماماً كالأجسام التي لا تتجلى لها الصفات الإلهية ، فهي عدم في عالم الشهادة والوجود ، فيعرفه بأنه : « الظهور بصفات الحق في الكون »*«٤» .

لقد وفق ابن عربي باختيار اللفظ المناسب ، فالثياب في كثير من الأحيان تظهر الإنسان بمظهر يلفت الأنظار ، وتجعله موضع الاهتمام والتقدير والاحترام ، فكأنها أخرجته إلى الأضواء بعد أن كان في طي النسيان ، كالموجودات ، إذ لولا النور الإلهي لهلكت ولما ظهرت للعيان .

الرَّسْم

الراء والسين والميم أصلان ، أحدهما الأثر والآخر ضرب من السير ، فالأول الرسم : أثر الشيء ، وأما الأصل الآخر فالرَّسِيم : ضرب من سير الإبل *«٥» . والرسم : الأثر الباقي من الدار بعد أن أخلقت، والرسم :تمثيل شيء أو شخص بالقلم ونحوه ،والرسم :حسن المشي «٦» .

يعتمد ابن عربي على هذا اللفظ ، لما فيه من معنى قريب على الرمز الدال عليه ، فهو يؤمن بأن الأحداث قديمها وحديثها مسطرة بعضها _ كما يرى _ في اللوح المحفوظ ،

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٦٤ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢١ .

((٣)) المعجم الوسيط (ردى) .

((٤)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٩ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٦٤ .

((٦)) المعجم الوسيط (رسم) .

والآخر في قلب العبد المؤمن ، الذي وسع النور الإلهي . ويستطيع العارف أن يطلع على الماضي ، ويخبر بما سيحدث في المستقبل ، فكل ما هو أزلي أبدي ، فيعرف الرسم بأنه : « نعت يجري في الأبد بما يجري في الأزل »*«١» .

لقد حاور ابن عربي الألفاظ ووظفها ، بحيث يناسب كل منها رسمه ، لأنه الأثر الباقي والدال على الأصل ، فأصاب الهدف المنشود للمعنى اللغوي ، ووسع فيه ، فلم يعد الأثر خاصاً بالماديات والممكنات ، بل امتد ليشمل كل ما هو مقدر من الأزل إلى الأبد .

الرَّكَائِب

الراء والكاف والباء أصل واحد مطرد منقاس ، وهو عُلُوُّ شيء شيئاً ، والركاب : المَطِيّ*«٢» . والركائب : جمع ركوبة . والركوبة من الدواب : المخصصة للركوب *«٣» .

لما كانت الأرواح نورانية ، والنوراني غير متميز ، لذا لا بدَّ لها من أعيان ثابتة لتحل فيها فأوجد الله ـ سبحانه وتعالى ـ الأجساد للإنسان ، وسماها ابن عربي الركائب . ويريد بها : « الهمم والقلوب الراحلة عن أبدانها »*«٤» . إذ يقول :

وإن هُم تَنَادَوا للرَّحِيلِ وَلُوِّزُوا   سَمعتَ لَهُ خَلْفَ الرِّكَابِ صُرَاخَا *«٥» «الطويل» .

وفي موضع آخر من كتاباته يعتبر النفوس الحيوانية والأجساد ركائب ، فيرى أنها : « رمز لصور النفوس الحيوانية التي هي ركائب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية »*«٦» .

لقد وضع ابن عربي مفهوما خاصا لكل ما هو مادي ، وبين أن الهدف المرجو من وجوده ليس إلا الخدمة والطاعة المطلقة ، لما هو روحي ، وذلك لقدسيته ، وألوهية منبعه .

الرَّحْمَة

الراء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة *«٧» . والرحمة : الخير والنعمة *«٨» .

«١» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

«٣» المعجم الوسيط (ركب) .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨٠ .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨٠ .

«٦» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٣١ .

«٧» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥١٦ .

«٨» المعجم الوسيط (رحم) .

إن ابن عربي نظر إلى لفظ الرحمن وحلل حروفه ، وأعطى لكل حرف منها معنى خاصاً سواء كان الميم أو النون أو الألف ، وكلها تعود في معانيها إلى نور الأنوار ، والنور المحمدي وهما أساس الوجود عنده . والرحمة أثر من آثار الرحمن ، ولها الدور الفاعل والنشط في الخلق والنشوء ، فهي : « منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التي تظهر فيها »*« ١ » .

من خلال التفكير والتأمل فيما قاله ، تصبح الحقيقة راسخة لدينا ، وهي أن هذا الوجود في نظره ما هو إلا أثر من آثار الرحمن ، أو نسمة من نسماته ، هبت على الكون فأوجدته ، كل بحسب قابليته ، والرحمة عنوان قدرته .

الرَّوضَة

الراء والواو والضاد أصلان متقاربان في القياس ، أحدهما يدل على اتساع ، والآخر على تليين وتسهيل *« ٢ » . والروضة : الأرض ذات الخضرة . والروضة : البستان الحسن *« ٣ » .

يهتز ابن عربي طرباً ، لعذوبة الصوت وحسن الصورة والهيئة . وينعكس ذلك على اختيار ألفاظه ، فمن الطيور وأشجانها ، والجبال وشموخها ، والجداول وعذوبة مائها ، إلى خمائل الأرض ورياضها . فالروضة بجمال منظرها ورقة نسيمها ، وتمايل أغصان أشجارها ، وطيب طعم ثمارها ، ورقة غناء طيورها ،كنى بها عن : «الحضرة الإلهية بما تحويه من الأسماء المقدسة والنعوت »*« ٤ » . لطفق يردد :

فِي رَوْضَةٍ غَنَّاءَ صَاحَ ذُبَابُهَا ... فَأَجَابَهُ طَرَباً هناكَ مُغَرِّد « ٥ » «الكامل» .

وعندما سئل عن الروضة أجاب :

شَمْسُ ضحىً في فَلَكٍ طالِعَةً ... غُصْنُ نَقاً في رَوْضَةٍ قد نُصِبا « ٦ » «الرجز» .

ويريد بها : « روضة الأسماء الإلهية لا روضة العلوم »*« ٧ » .

نلاحظ كيف سيطرت الأسماء الإلهية وحضرتها على عقل ابن عربي وكيانه وروحه ، فلا يبرح يذكرها ، تارة بشكل صريح وتارة أخرى ينعتها بأجمل الألفاظ وأخصبها ، فجل اصطلاحاته تدور في فلكها .

« ١ » ابن عربي ، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٢٨ .
« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول، ص : ٤٩٧ .
« ٣ » المعجم الوسيط (روض) .
« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .
« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .
« ٦ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٦ .
« ٧ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٦ .

الرَّفْرَف

الراء والفاء أصلان : أحدهما المص وما أشبهه ، والثاني الحركة والريق فأما قوله تعالى في الرفرف : يقال هي الرياض ، ويقال البسط ، ويقال الرفرف ثياب خضر *«١» .

يفسر ابن عربي القرآن تفسيرا يقوم على التأويل ، والابتعاد عن المعنى الظاهري له ، فهو كغيره من الصوفية، يتعامل مع الوجه الآخر للأحداث والأمور والألفاظ، فلكل كائن حضوران : أحدهما باد والآخر مخفي عن العيان ، وللفظ معنيان : ظاهر يترك للعوام ، وباطن يكشف لمن فتح عليه من الخواص . فللرفرف معنى مجرد غير معناه المألوف ، يعرفه ابن عربي بأنه : « نور الذات الذي هو في غاية البهجة واللطافة ، أو نور الصفات حال البقاء بعد الفناء ، والاستناد إلى صمدية الوجود المطلق ، والتحقق به »*«٢» .

لقد أنشأ ابن عربي لغة خاصة به على هامش اللغة ، كغيره من الصوفية ، واستطاع أن يعبر عن جانبها المظلم غير المنظور ، مستخرجا منها عصارة التكوين الأولى لها . ففي تعريفه للرفرف ، وظف حشدا هائلا من الاصطلاحات ، كالنور والذات ، واللطافة والصفات ، والبقاء والفناء ، والبهجة والصمدية ، والوجود المطلق والتحقيق . وهذا دليل على رفعة المخلوق ، لاتصاله بصمدية الوجود المطلق .

الرُّكْبَان

الراء والكاف والباء أصل واحد مطرد منقاس ، وهو علو شيء شيئا ، والرَّكْبُ : القوم الرُّكْبَان *«٣» . وركبان جمع راكب ، والراكب : المعتلي ، يقال ركب الشيء : علاه *«٤» .

وظف ابن عربي هذا اللفظ توظيفا صوفيا ، ليدل به على أشخاص يمتازون على غيرهم بقدرتهم على التنقل من مكان إلى آخر دون أن يبذلوا أي مشقة ، أو يشعروا بأي حركة صادرة منهم ، فيعرفهم بأنهم : « الساكنون على مراكبهم ، المتحركون بتحريك مراكبهم ، فهم يقطعون ما أمروا بقطعه بغيرهم لا بهم ، فيصلون مستريحين مما تعطيه مشقة الحركة ، متبرئين من الدعوى التي تعطيها الحركة»*«٥» .

يلجأ ابن عربي إلى قلب النواميس الطبيعية ، واختراق حجب

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٥٥ .

«٢» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٢٨٦ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

«٤» المعجم الوسيط (ركب) .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٨١ .

الاستحالة ، إذ يصبح المستحيل ممكنا ، كطي الفيافي والقفار ، وعبور الزمان بلا زمان . والركوب بلا ركاب لانعدام حركة الأجسام ، والتنقل دون سفر أو مشقة ، ليتم المطلوب بقطع المسافة بغيرهم لا بهم . ومثل هذا الأمر يرفضه العقل ، ويشذ عن قواعد المنطق ،ويعجز الفكر عن إدراكه ، إلا أنه حقيقة لنور البصيرة .

الزَّفَرَات

الزاء والفاء والراء أصلان : أحدهما يدل على حمل ، والآخر على صوت من الأصوات * «١» . والزفرات جمع زفرة : والزفرة : صوت النار «٢» .

يلمس ابن عربي الدقة في النشوء والتصوير ، فالكون متناسق في وجوده ، يخضع في نظامه لناموس إلهي ، يقوم على التأثر والانجذاب لنور الحق ، فالعبد عاشق والإله معشوق ، ونار الحب مشتعلة تحرق القلب من الكمد ، فيسمع لها زفرات يعرفها بأنها : « نار نور محرقة ، ويضيق القلب عن حملها ، فتخرج منضغطة لتراكمها مما يجده المحب من الكمد ، فيسمع لخروجها صوت تنفس شديد الحرارة ، كما يسمع لصوت النار صوت يسمى ذلك الصوت زفرة ، ولا يكون ذلك إلا في الجسد الطبيعي خاصة ، وقد يكون في الصورة المتجسدة » * «٣» .

نلاحظ أن ابن عربي قد نجح في تشكيل المعنى اللغوي للزفرة وتحويرها ، فهي لهيب القلب وناره ولا تقتصر على الجسم الطبيعي وأحواله ، بل تتعداه إلى ما يتكون ويتحور من صور المعاني المتجسدة في عالم الحقيقة والخيال ، في كل وقت ، فالخلق دائم لا يتوقف ، منذ الأزل إلى الأبد .

الزَّمَان

الزاء والميم والنون أصل واحد يدل على وقت من الأوقات ، من ذلك الزمان : وهو الحين ، قليله وكثيره ، يقال زمان وزمن ، والجمع أزمان وأزمنة * «٤» .

يؤمن ابن عربي بأن للأفلاك تأثيرا على حياة البشر وأحوالهم ، فلأوضاعها المتفاوتة في محاورها دور في أسلوب تعاملهم ، وتقلب مشاعرهم وثباتها ،فبقاء الأحباب وتفرقهم تتحكم فيه الأزمان . ويردد بصرخة ألم :

فاعتُب زَمَاناً ما لَنَا من حِيلَةٍ ... في دَفْعِهِ ما ذنبُ مُرْزِلٍ لِعَلَعٍ * «٥» «الرجز» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٨ .

«٢» المعجم الوسيط (زفر) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٦١٩ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٣٢ .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٢ .

ويريد بها : «الحركات الفلكية الجارية بفراق الأحباب *«١» .

من خلال تعريفه للأزمان ، نلمح خروجه على المفهوم العام ، إذ لم يعد الزمان أيامـا أو سنين ، بل أصبح حركات للأفلاك دون تحديد أو تخصيص ، فحركاته مقدرة ومسيرة ، تتحكـم فيها أسماء الله وصفاته ، ومن هذه الأسماء تكون سعادة المرء أو تعاسته، إذ يسعد الحبيب بلقـاء حبيبه ، أو يحزن لفراقه والابتعاد عنه .

زَمْزَم

الزاء والميم أصل واحد ، وهو يدل على تقدم في استقامة وقصد ، من ذلك : الزمام لأنه يتقدم إذا مد به ، قاصدا في استقامة * «٢» . وَزَمْزَم : الزمزام : والزمزام من المياه : ما كان بين الملح والعذب . وزمزم : بئر مشهورة بمكة بجوار الكعبة يتبرك بها ، ويشرب ماؤها ، وينقل إلى الجهات ، وهي غير منصرفة للعلمية والتأنيث . والزمزم : الترنم والدندنة ، من زمزم المغني : ترنم ودندن . والزمزم : التصويت من بعيد تصويتا له دوي غير واضح * «٣» .

لابن عربي وجهة نظر تقوم على مبدأ الحركة والاهتزاز ، فهو يرى أن الكون كلـه في حركة دائمة ، وفي ذكر وتسبيح مستمر لا يسمعه أو يفهمه إلا أولياء الله ، ويدعو إلى السـماع ظاهره وباطنه . ويستغيث مناجيا .

وَنَادِ بِدَعْدٍ والرَّبابِ وَزَيْنَبٍ وهندٍ وسَلمى ثم لُبنى وَزَمْزَم «٤» «الطويل» .

أما زمزم فيريد به : « مقام السماع، فإن السماع منشأ الوجود ، فإن كل موجود يهتز » *«٥» .

من هنا يلمح ابن عربي إلى ضرورة السماع ، وخير السماع عنده الاستماع لكلام الله ، ويستشهد على ذلك ، بحث الرسول المسلمين على التغني بالقرآن لأن الله يصغي لصاحب هـذا المقام ، المطلع على سر الحقائق الإلهية . ويبدو أنه استخدم هذا اللفظ تيمنا ببئر زمزم الموجود في مكة ، لما له من قدسية عند المسلمين .

السُّمَرَاء

السين والميم والراء أصل واحد يدل على خلاف البياض في اللون . من ذلك السُّمرة من

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٢

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٤ .

«٣» المعجم الوسيط (زمزم) .

«٤» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٣ .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٤ .

الألوان والسَّمَر : سواد الليل .*« ١ » والسُّمراء : جمع السَّمِير ، والسمير : من يتحدث مع جليسه ليلا يقال سَمَرَ سَمْراً : تحدث مع جليسه ليلاً . ويقال لا أفعله ما سَمَرَ السمير : أي لا أفعله أبدا *« ٢ » .

يؤمن ابن عربي بالقدرة على الاتصال بالأرواح ، إذ كانت له تجارب خاصة معهم ، بل يذهب أبعد من هذا ، عندما يذكر رجالا لهم القدرة على الحديث المباشر مع الله ، يسميهم السمراء ، ويعرفهم بأنهم : « صنف خاص من أهل الحديث ، ولا حديث لهم مع الأرواح ، لحديثهم مع الله »*« ٣ » .

لقد أحسن ابن عربي الاختيار ، حيث السمر يكون في الليل والناس نيام ، وفرق بين مفهوم السمراء في المعنى العام ، ومفهوم السمراء في المعنى الصوفي ، فالسمراء الصوفية سعادتهم دائمة لأنهم في الحضرة والمشاهدة ، أما غيرهم من العامة فسعادتهم وهمية آنية لانشغالهم بأمور الدنيا وللهوا . كما ويربط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي ، ويعني كلاهما المجالسة والحديث ، وبث المتعة والسرور ، إلا أن العوام في مجالستهم وأحاديثهم ، محجوبون عن نور الحق ، يتخبطون في ظلمتهم ، بينما الصوفية ينعمون بما يحيط بهم . فمن فوقهم نور ومن تحتهم نور ، وحديثهم نور في نور .

السّوا (السّوى)

السين والواو والياء أصلٌ يدل على استقامة واعتدال بين شيئين ، يقال هذا لا يساوي كذا ، أي لا يعادله . ومكان سوى : أي معلم، قد علم القوم الدخول فيه والخروج منه *« ٤ » . والسوى : العدل ، والقصد . والسّواء : السوى : المِثْل والنظير *« ٥ » .

يركز ابن عربي على العلاقة القائمة بين الحق والخلق ، ويرى أن الحق في باطن الخلق ، فهو معهم وهم معه أينما كانوا وحلوا ، فالصلة قائمة إلى يوم الحشر ، فيعرف السوى بأنه : « بطون الحق في الخلق ، وبطون الخلق في الحق ، وهذا لا يكون إلا فيمن عرف أنه مظهر للحق ، فيكون عند ذلك باطنا للحق »*« ٦ » .

« ١ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٧٠ .

« ٢ » المعجم الوسيط (سمر) .

« ٣ » راضي ، المرجع السابق ، ص ٧١ .

« ٤ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٥ .

« ٥ » ابن منظور (سوي) .

« ٦ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٧ .

لقد وفق ابن عربي في اختيار السوا ليدل على العدل والقصد ، وزاده ـ السوا ـ وضوحا عندما عرض الكيفية التي نراه فيها ، إذ نلاحظ أن العدل باد في كل مظاهر الكون ، وما التفاوت في الكمال بين اثنين إلا بسبب وجود نقص في أحدهما ، إذ بإمكان الناقص أن يكتمل إن اعتدل ، وكذلك برعاية الخالق ومشيئته .

السِّحْر

السين والحاء والراء أصول ثلاثة متباينة :أحدها عضو من الأعضاء ،والآخر خدع وشبهه، والآخر وقت من الأوقات .والسِّحر : هو إخراج الباطل في صورة الحق ، ويقال هو الخديعة * ((١)) . والسِّحر : كل أمر يخفى سَبَبُه ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التمويه والخداع * ((٢)) .

لقد لاحظ ابن عربي أن كثيرا من الأعمال الخاصة التي يقوم بها بعض العارفين والأولياء ، وتبدو وكأنها ضرب من السحر ، لخروجها عن المألوف ، لعمل على توضيح الأمر ، وتفسير ما غمض من علوم القوم ، إذ يرى أن الله قد أطلع من اختاره من عباده على أسرار كثير من الأسماء والحروف ، والتي تظهر وكأنها درب من دروب السحر ، فيقول : « السحر بالإطلاق صفة مذمومة ، وحظ الأولياء منه ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف ، وهو علم يتعلم الأولياء منه ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة ، التي تنفعل لهم عنها الأشياء في عالم الحقيقة والخيال ، فهو وإن كان مذموما بالإطلاق ، فهو محمود بالتقييد » * ((٣)) .

من خلال تعريف ابن عربي للسحر لم يخرجه عن المفهوم العام بإطلاقه ، ولم ينكر ذمه وذم من يتعاملون به ، مستثنيا الأولياء ، الذين يستمدون علمهم اللدني من النور المحمدي ، الذي أطلعهم على خصائص الحروف والأسماء ، فالسحر مذموم بالإطلاق ، محمود بالتقييد .

السَّهَر

السين والهاء والراء معظم بابه الأرق ، وهو ذهاب النوم ، يقال سهر يسهر سهراً ، ويقال للأرض : السَاهِرَة ، سميت بذلك لأن عملها في النبت دائمًا ليلاً ونهاراً * ((٤)) .والسَّهَرُ وعدم النوم كل الليل أو بعضه* ((٥)) .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (سحر) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٤ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (سهر) .

إن الصوفية وابن عربي منهم ، طبعوا على التأمل والتفكر والسياحة ، في عالم غير عالمنا المنظور . لا تهدأ سريرتهم ما داموا على قيد الحياة ، قلوبهم يقظة ، ودائمة الذكر والتسبيح . شعارهم التهجد والتعبد وقيام الليل ، مما دفع ابن عربي إلى القول أن السهر هو : « صفة من تنام عينه ولا ينام قلبه ، لينبغي لصاحب هذا المقام إذا سهر أن يسهر بعين الله ، وعين الله حافظته » * « ١ » .

نلاحظ في التعريف السابق أن ابن عربي قد استخدم هذا الاصطلاح ، ليدل على معنى يخرج على المعنى المألوف للسهر الذي يعني الأرق ، وعدم النوم ، ليصبح معنى ذا مدلول خاص ، يرتكز على يقظة القلب دون الجوارح ، إذ تخرج هذه الجوارح عن شعور الإنسان ووعيه ، وتصبح في عالم اللاوعي ، ومثل هذه الظواهر لا تفقد صاحب الحال سهره ، لأن القلب في مقام الحضرة والشهود .

السُّلُوك

السين واللام والكاف أصل يدل على نفوذ شيء في شيء * « ٢ » . والسلوك : سيرةُ الإنسان ومذهَبُه واتجاهُهُ * « ٣ » .

يرى ابن عربي أن السلوك هو النهج الذي يتبعه السالك في طريق الله ، وهو دائم التغير والتبدل ، فالسالك ينتقل من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، وذلك بفعل وترك ، أو ترك وترك أو ترك وفعل ، ويعرفه بأنه : « انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة بالمعنى ، وانتقال بالصورة من عمل مشروع على طريق القربة إلى الله ، إلى عمل مشروع بطريق القربة إلى الله بفعل وترك ، فمن فعل إلى فعل ، أو من ترك إلى ترك ، أو من فعل إلى ترك ، أو من ترك إلى فعل » * « ٤ » . ويستعرض مجموعة من السالكين ، لكل منهم طريق ومنهج ، فمنهم السالك بنفسه ، إذ يرى أنه : « المتقرب إلى ربه ابتداء بالفرائض ونوافل الخيرات الموجبين لمحبة الحق ، من أتى بهما لتحصيل المحبتين ، فهو يجهد فيما يكلفه الحق ، ويبذل استطاعته فيما أمره ربه ونهاه ،من عبادة ربه » * « ٥ » .

« ١ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣٢٧ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٨ .

« ٣ » المعجم الوسيط (سلك) .

« ٤ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٦

« ٥ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٧ .

والسالك الذي يسلك بربه : « فهو الذي يكون الحق سمعه وبصره ، وجميع قواه ، فإن عينه ثابتة »*«١» : والسالك بالمجموع : « فهو السالك بعد أن ذاق كون الحق سمعه وبصره ، وعلم سلوكه أولاً بنفسه على الجملة من غير شهود نفسه على التعيين »*«٢» .
وأما سالك لا سالك ، فهو : «أنه رأى نفسه لم تستقل بالسلوك ، ولم يكن الحق صفة لها ، ولا تستقل الصفة بالسلوك ما لم تكن نفس المكلف موجودة ، ويكون كالمحل لها ، فيبدو له أنه سالك بالمجموع »*«٣» : وينتقل إلى السالك منه إليه : « فهو المتنقل من تجل إلى تجل »*«٤» .
والسالك إليه منه فيه : «فهو السالك من اسم إلهي إلى اسم إلهي في اسم إلهي »*«٥» .
أما السالك منه إليه فيه به : «فهو السالك من اسم إلهي ، من اسم إلى اسم في اسم »*«٦» .
بينما يرى أن السالك منه لا فيه ولا إليه، بأنه: «الذي خرج من عند الله في الكون إلى الكون» «٧» ويتبع الأنواع السابقة بنوع آخر يسميه السالك إليه لا منه ولا منه ، إذ يعرفه بأنه: « الفار إليه في الكون من الكون ، كفرار موسى عليه السلام »*«٨» :
ويختم هذه الأصناف بالسالك لا منه ولا فيه ولا إليه فيقول : «هو المتنقل في الأعمال الصالحة من الدنيا إلى الآخرة ، وهم الزهاد غير العارفين »*«٩» .

وهكذا فالسالك عند ابن عربي ، أمامه مشوار طويل كي يصل إلى مقام العارفين ، فهو في أوضاع كثيرة متنوعة ومتفرعة ، لكل منها نوع خاص من السلوك الذي يؤدي إلى اكتساب صفة من الصفات ، فمن خروج من الكون إلى دخول فيه ، ومن استسلام إلى فرار ، ومن التمسك باسم إلهي إلى التنقل في الأعمال .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٦.
«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨ .
«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨ .
«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨.
«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨.
«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨.
«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨.
«٨» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ١٨.
«٩» ابن عربي ، الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ١٨.

السَّبْت

السين والباء والتاء أصل واحد يدل على راحة وسكون ، يقال للسر السهل اللين سبت وأما السبت ،بعد الجمعة ، فيقال إنه سمي بذلك لأن الخلق فرغ منه يوم الجمعة وأكمل ، فلم يكن اليوم الذي بعد الجمعة يوما خلق فيه شيء . والسِّبْت : الجلود المدبوغة بالقَرَظِ ، وكأن ذلك سمي سِبْتا لأنه لد تناهى اصطلاحه * «(١)» .

إن الصفة التي يتصف بها الصوفية هو عدم الاهتمام بالزمان والمكان ، فهي أمور نسبية خارجة عن نطاق الروح والبصيرة ، بل الزمان عندهم عدم ، والمكان ليس إلا خيالا ناتجا عن تجلي الصفات الإلهية عليه ، ولولا هذا التجلي لما كان له وجود .إلا أن ابن عربي خصص بعض أيام الأسبوع ، وجعله موضوعا لأحد اصطلاحاته ، وذلك لما له من أهمية في عملية الخلق والوجود ، وبسبب الأفكار الراسخة في عقول أهل الرسوم . وهذا اليوم هو أحد أيام الأسبوع ، إنه يوم السبت ، إذ لم يعد هذا اللفظ عند ابن عربي يدل على المفهوم العام له ، بل له خاصية وجدت منذ الأزل تقوم على الاعتقاد بأن الله أكمل الخلق يوم الجمعة ، واستراح من الخلق يوم السبت . ويزيد ابن عربي على ذلك بأن الخلق مستمر إلى الأبد ، وفي هذا اليوم تتكون فيه كل الألواع في الدنيا والآخرة ، فيعرفه بأنه : « هو يوم الراحة ، وهو يوم الأبد ، ففيه تتكون أشخاص كل نوع دنيا وآخرة » *«(٢)» .

وهكذا نلاحظ أن لابن عربي خيالا واسعا ، ونظرة تخترق الآفاق ، واطلاعا على أمور غيبية ليست عادية ، تعدت المعنى اللغوي والشرعي ، فأعطى للألفاظ مفاهيم جديدة ، فالسبت ليس فقط للراحة ، بل يستمر الخلق في كل وقت وحين ، وفي الآخرة يكون في هذا اليوم البعث والتكوين ، لكل من خلق في الدنيا والآخرة . ونلمس من خلال هذا التعريف أن ابن عربي يقصد أن يرد على أصحاب الديانات المختلفة ويفند ما عندهم من مفاهيم تلقوها عن طريق ما دون في شرائعهم ، ذلك أن ما يسرده يتلقاه من عالم الغيب ، وهو عنده أصدق الحديث لأنه يتلقاه _كما يقول _ من الحي الذي لا يموت ، بينما هم يتلقونه من ميت عن ميت .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨٢ .

«(٢)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢١ .

السَّفَر

السين والفاء والراء أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء ، من ذلك السفر ، سمي بذلك لأن الناس ينكشفون عن أماكنهم . والسفر : المسافرون *« ١ » . والسفر : قطع المسافة * « ٢ » .

لم يترك ابن عربي مناسبة لتوضيح إيمانه المطلق بالحركة الدائمة المستمرة للحق والخلـــق والكون والوجود إلا وتطرق لها ، واختار الألفاظ الدالة عليها . فالاتصال دائـــم ، ولا مجـــال للسكون ، لأن في السكون العدم : ويدخل قطع المسافات _ مهما عظمت واتسعت _ ضمـــن الممكن ، وليس المستحيل . فالعروج للعبد والنزول للرؤوف الرحيم . وسمى مثل هذا ســـفرا ، وعرفه بأنه : « صفة الحق إلى الخلق فهو في الحق نزول ، وفي الخلق عروج ورحيل »* « ٣ » .

نلاحظ من خلال تعريف ابن عربي لهذا اللفظ ، أنه انطلق فيه إلى أبعد مما خصص له في المعنى ، فلم يعد مقصورا على المفهوم العام الدال على قطع المسافات الخاضعة ضمن إمكانـــات البشر ، بل أصبح سفرا معنويا ، تنطلق فيه الأرواح إلى عالم الملكوت في عروج دائم . إذ تطلع فيه _ الأرواح _ على ما شاء الله لها ، ولا ينسى السفر الخاص للحق ، إذ يرى أنه نزول تشريف وتعظيم من الحق للخلق .

السَّمَاء الدُّنْيَا

السين والميم والواو أصل يدل على العلو ، يقال سموت ، إذا علوت وسمى بصره : علا والسماء : سقف البيت ، وكل عال مظل : سماء *« ٤ » . والسماء : ما يقابل الأرض ، والسماء الفلك . والسماء : السحاب . والسماء : المطر *« ٥ » .

إن جل ألفاظ ابن عربي تحوم وتحلق في السموات العليا ، فتشخص إليها الأنظار ، وتهفو لها القلوب ، وهي على مراتب ، فبعضها يقيم فيه الأنبياء والرسل ، وبعضها الآخر مقر للملائكة ، والتي تسبح ربها في العشي والإبكار ، وأقربها السماء الدنيا ، إذ يرى ابن عربي أنها :
« أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهي ، الذي هو تفصيل قضائه وعلم الله ،

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٠ .
((٢)) المعجم الوسيط (سفر) .
((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٥٥ .
((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٩ .
((٥)) المعجم الوسيط (سما) .

وهو العناية الأولى ، التي هي إحاطة بالكل »*«١» .

إن عالم ابن عربي هو عالم الغيب والأرواح ، والهدف الذي يرمي إليه من استخدام لفظ السماء كاصطلاح ، هو الوصول إلى ما وراء الطبيعة والمحسوسات ، فاستخدم السماء كوسيلة للتعبير عن الغاية والمراد ، وبدأها بالدنيا لقربها من الإنسان ، ولأنها ترمز إلى عالم الغيب والشهادة ، وما فيها من عرش وقلم ولوح محفوظ .

السَّحر

السين والحاء والراء أصول ثلاثة متباينة : أحدها عضو من الأعضاء ، والآخر خَدْع وشبهة ، والثالث : وقت من الأوقات . والسحر : هو قبيل الصبح.والجمع أسحار «٢» . والسحر : آخر الليل قبيل الفجر* «٣» .

لقد نجح ابن عربي في اختيار الألفاظ ، ونجح أيضاً في اختيار دلالاتها ، فبدت كعقد لؤلؤ في جيد الغادة الحسناء ، فاستعار السّحر ليكني به عن موضع الشبهة ، إذ يختلط فيه النور والظلمة ، والجهل والمعرفة ، وعرفّه بأنه : « موضع الشبهة ، ما هو ظلمة فيكون الجهل ، ولا هو نور محض ليكون العلم ، ولكنه سدفة ، وهو اختلاط الضوء والظلمة ، فلما كان الاختلاط وقع التشابه »*«٤» .

قرن ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وربط بينهما بالمعنى العام ، وفرق بينهما من حيث المعنى الخاص ، فالسحر قبيل الصبح وآخر الليل ، أي هناك مزج بين الظلمة والنور ، وكذلك الحال في المعنى الصوفي ، إذ يعبر فيه عن الحالة الماثلة بين الجهل والعلم ، لعدم سيطرة أحدهما على الآخر ، فسماها موضع الشبهة .

السَّوالِف

السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق ، من ذلك السَّلَف : الذين مضوا *«٥» . والسوالف : جمع سالفة ، والسلف : ما مضى وانقضى ، يقال : سلف سلوفاً ، وسلفا: مضى وانقضى *«٦» .

«١» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٠٦ .
«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨٩ .
«٣» المعجم الوسيط (سحر) .
«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٢٦٣ .
«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٧ .
«٦» المعجم الوسيط (سلف) .

يسعى ابن عربي إلى الاطلاع على الرتب الإلهية ، التي لها تأثير على قلوب العاشـــقين والهائمين في جمال الحق ليدعو المعارف الإلهية مناجياً :

بأبي الغُصُون المائِلات عَواطِفا العَاطِفات على الخُدُود سَوَالِفا «١» «الكامل» .

ويريد بالسوالف : « رتبة إلهية لها في القلوب لوع وحرقة ، توجب اصطلام العبد على نفســه هيماناً وعشقاً »* «٢» .

لا نشك في قدرة ابن عربي الفذة على حسن التوظيف والتوليف ، لقد اشتاق إلى المنازل الإلهية ، ورتبها ، وانتظر قدومها من عالم الملكوت بفارغ الصبر . لأنه يعلم أنها ـ المنازل الإلهية ـ إذا استقر في القلب ، فإنها تضرم فيه نار الشوق والحنين ، فاستعار لفظ السوالف للدلالة عليها ، لما لها من معنى القدم والسبق .

السَّحَاب

السين والحاء والباء أصل صحيح يدل على جر شيء مبسوط ومدة ، تقول : ســحبت ذيلي بالأرض سحباً ، وسمي السحاب سحاباً تشبيهاً له بذلك ، وكأنه ينسحب في الهواء انسحاباً *«٣» . والسحاب : الغيم سواء أكان فيه ماء أم لم يكن *«٤» .

لقد أمضى ابن عربي جل حياته في التأمل والتفكر في خلق السموات والأرض وما بينهما ونظم في ذلك الشعر الجميل والرقيق ، عبر فيه عن توجهاته ، بالرمز ، والإشارة ، إذ يقول :

والوَدْقُ يَنْزِلُ من خِلاَلِ سَحَابِهِ كَدُمُوعِ صَبٍّ للفراقِ تَبَدَّدَ «٥» (« الكامل») .

ويريد بالسحاب : «أبواب التجلي ودقائقه»* «٦» .

لقد استعار ابن عربي السحاب لرقته وشفافيته وخفته ، وقدرته على التحرك والتجمع ، وكذلك لأهميته في تساقط الأمطار التي تحيي الأرض بعد موتها ، فالسحاب مورد الخير والبركة ، وكنى به عن أبواب التجلي لما بينه وبين التجلي من تقارب في الطبيعة والمنفعة ، وسرعة التكون ، وما ينتج عنها من تساقط القطرات ، لقطرات الماء للسحاب ، وذرف الدموع الغزيرة لعاشـــق الأنوار في حالة التجلي ، لقربه من الحبيب والبعد عنه .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٣ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٣ .

((٣)) ابن عربي فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٩١ .

((٤)) المعجم الوسيط (سحب) .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .

الشمس

الشين والميم والسين أصل يدل على التلون وقلة استقرار ، والشمس معروفة سميت بذلك لأنها غير مستقرة ، هي أبداً متحركة. والشموس من الدّواب: الذي لا يكاد يستقر « ١ ». والشمس : النجم الرئيسي الذي تدور حوله الأرض *«٢» .

لقد استعار ابن عربي الشمس ليدل بها على الحق ، وذلك لأنها منبع النور ، ومصدر الحرارة والدفء والحياة ، لكل المخلوقات التي تعيش على الأرض ، ولأنها مستديرة ، والدائرة أتم الأشكال ، وهي في نظره دائمة الحركة ، وترسل أشعتها إلى كل مكان ، كالحق نوره يخترق الأكوان ، ويزيدها وضوحاً عندما يشبه الحقائق الإلهية بها ، إذ يقول :

يا حُسْنُها غادة كالشمس طالعة   تسبي العقول بذاك الغنج والحور *«٣» «البسيط»

ويريد بها : «شمس المعارف» *«٤» . بل ويسترسل في تشبيهاته ، فيصفها بأنها الحق ، إذ يقول في كتابه «التدبيرات الإلهية» هي : «الحق» *«٥» . ويذهب أبعد من هذا ، عندما يصرح بأن الشمس مصدر الأرواح ، فيعرفها بأنها : «إشراق الأجسام بنور الروح ، وانكشاف الأشياء على ما هي عليه» *«٦» .

لقد استخدم ابن عربي الشمس ليكني بها عن النور تارة ، والحق وشمس المعارف تارة أخرى ، وذلك لأنها تساعد على استمرار الحياة واستقرارها ، إذ الوجود بأسره مرموز بقرص الشمس ، ولا غرابة في ذلك ، ففكرة تأليه الشمس موجودة منذ أقدم العصور ،وقصة إبراهيم في القرآن الكريم توضح ذلك ، فحين رأى الشمس بازغة قال هذا ربي . لذلك استعار ابن عربي من الأساطير الفكرة التي تقوم على تأليه الشمس ، واستند بشكل رئيسي على القرآن ، حيث تبادر لذهن إبراهيم أن الشمس قد تكون له إلهاً.

الشريعة

الشين والراء والعين أصل واحد ، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ، من ذلك الشريعة وهي :

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٢٤ .

«٢» المعجم الوسيط (شمس) .

«٣» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٥٦ .

«٤» ابن عربي ديوان ابن عربي ، ص ٥٦ .

«٥» ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١٣٩ .

«٦» ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١١٠ .

مورد الشاربة الماء . واشتق من ذلك الشرعة في الدين ، والشريعة *«١» . والشريعة : ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام ، والشريعة : الطريقة *«٢» .

لابن عربي وجهة نظر مخالفة للمعنى العام للشريعة ، فهي ليست مجموعة من العقائد والأحكام ، التي وردت في الكتاب والسنة بشكلها الظاهري ، وليست أيضاً القياس والإجماع والاجتهاد عند علماء الرسوم ، بل هي : « التزام العبودية بنسبة الفعل إليك »* «٣» .

وهكذا يرى ابن عربي أن في العبودية الاتصال ، وفي عرفه : من اتصل وصل . فالشريعة محفورة في الذات ، منبعها القلب والروح . وبهذا يكون ابن عربي قد أخرج الشريعة من معناها المألوف ونسبها لما هو منقوش في الصدور ، إذ تستمد من نور الأنوار ، الذي يُطْلِع القلوب على عالم الملك والملكوت .

الشَّعَائِر

الشين والعين والراء أصلان معروفان ، يدل أحدهما على ثبات ، والآخر على عِلْم وعَلَم والشعائر مفردها الشعيرة : وهي أعلام الحج وأعماله . والشعيرة أيضاً : البدنة تُهدى* «٤» . والشعيرة : ما ندب الشرع إليه ، وأمر بالقيام به ، والشعيرة : العلامة* «٥» .

يقف ابن عربي من الشعائر موقفاً جديداً ذا دلالة مغايرة لما هو عليه في الشرع ، والمبدأ الذي يسير عليه يقوم على التأويل ، فتبدو في ظاهرها بشكل يخالف ما تعنيه في حقيقتها ، فهي مشهودة مفقودة ، يظن الناظر إليها أنه بات يعرفها ، بينما هي في واقع الحال مجهولة ، فيعرفها بأنها : « ما دق وخفي من الدلائل ، وأخفها وأدقها في الدلالة ، الآيات المعتادة ، فهي المشهودة المفقودة ، المعلومة المجهولة »* «٦» .

وهكذا لم تعد الشعائر منبعها ومصدرها العالم المنظور،بل تخطت ذلك لتدخل في عالم الغيب والسر ، ولتظهر أن لكل لفظ ظاهراً وباطناً ولكل آية تفسيراً ظاهراً وتأويلا يقوم على الباطن .فيظهر للعامة أن المعنى موجود،وهو في واقع أمره مجهول لا يطلع عليه إلاّ صاحب كشف وتأويل . وكذلك العلوم الخفية ، التي كنى عنها بالشعر الفاحم، إذ في الظلمة يختفي كثير من

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٤٨ .

«٢» المعجم الوسيط (شرع) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣٥٨ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦١٦ .

«٥» المعجم الوسيط (شعر) .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٢٣٣ .

الحقائق والعلوم ، التي لا يصل إليها إلاّ صاحب قلب يشع بنور الحق ، وصاحب بصيرة .

الشرْق

الشين والراء والقاف أصل واحد يدل على إضاءة وفتح ، من ذلك شرقت الشمس إذا طلعت . وأشرقت الشمس : إذا أضاءت . والشرق : المشرق «(١)» . والشّرق : الشمس ، والشرق : جهة شروق الشمس «(٢)» .

لم يترك ابن عربي باباً يشير إلى عالم الملكوت إلاّ طرقه ، وعبر عنه بأقرب الألفاظ دلالة عليه . ومن ضمن هذه الألفاظ الشرق ، إذ كنى به بالموضع الذي يظهر فيه الحق للخلق ، ونظم في ذلك شعراً يقول فيه :

رأى البرْقَ شرقيّاً فحنَ إلى الشرْقِ ولو لاحَ غرْبِياً لَحَنَّ إلى الغَرْبِ «(٣)» «الطويل».

ويرى أنه : « موضع الظهور الكوني ، يُرى فيه الحق في الخلق ، والتجلي في الصور ، وهو بعالم الحس والشهادة » «(٤)» .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي لهذا اللفظ ـ من حيث معناه الذي يعني جهة شروق الشمس أو الشمس ذاتها ـ إذ استخدمه استخداماً آخر يشير إلى الموضع الذي يظهر فيه الحق للخلق ، وفي كليهما نور وإشراق ، مع الفارق في طبيعة هذا النور ومصدره ، فالأول تشعر فيه الأعيان الثابتة والأجساد ، والآخر يشعل لهيب عشق السالكين ، ويضيء قلوب العارفين .

الشيء

الشيء : الوجود . والشيء : ما يتصور ويخبر عنه «(٥)» .

لم يخرج ابن عربي في أحد تعاريفه عن المعنى اللغوي لهذا اللفظ إلاّ في التعرض لما هو غير متناه ، فيعرف الشيء قائلا : «هو من لا وجود له في عينه ، بل له الثبوت ، والذي استفاده من الحق الوجود العيني» «(٦)» . إلا أنه لم يقف عند هذا التعريف ، بل انطلق إلى عالم تخطى فيه المحسوسات ، إلى عالم الخيال ، بما فيه من الممكن والممتنع ، والمتحيز والمعدم ، والكامن في الذهن والخارج عنه، فيعرفه بأنه : « الموجود الخارجي الواجب والممكن، والموجود الذهني الممكن

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٤٩ .

«(٢)» المعجم الوسيط (شرق) .

«(٣)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

«(٤)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

«(٥)» المعجم الوسيط (شاء) .

«(٦)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٦١ .

والممتنع ، إذ اللاشيء هو المعدوم الصرف ، الذي ليس في الذهن ولا في الخارج »* «١» .

من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي ، نجد الخروج المتعمد عن الممكن والمعقول في النظر للوجود ، فالوجود موجود بواجب الوجود ، فهو لا متناه في مكوناته ومخلوقاته المجسدة والمصورة كما وأن الوجود موجود في الواقع وعالم الخيال ، فالأشياء لا يشترط فيها التحيز والتعين ، فمن الممكن وجود أشياء في عالم الفكر والعدم .

الشَّعَر

الشين والعين والراء أصلان معروفان ، يدل أحدهما على ثبات ، والآخر على عِلْم وعَلَم. «٢» .والشَّعَر : زوائد خيطية تظهر على جلد الإنسان وغيره من الثدييات* «٣» .

لقد أتقن ابن عربي حرفة التشكيل ، والتأويل ، وما تؤول إليه معاني المشتقات التي تصورها الحروف ، وذلك حين يقول :

طَلَعَ البدرُ في دُجى الشَّعَرِ وسقَى الوَرْدُ نَرْجِسَ الْحَوَرِ «٤» «الخفيف» .

إذ يريد بالشَّعَر : « العلم الخفي »* «٥» .

نلاحظ أن ابن عربي قد ربط بين سواد الشعر وظلام الليل ، لكي يطفي على المعنى المقصود صفة الخفاء وصعوبة الرؤية ، إذ حلكة الليل لا يبددها إلاّ ضوء القمر الذي يكون في تمام إضاءته .

وهكذا قرن ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، الدال كليهما على معنى الخفاء . فالشَّعَر ذو اللون الأسود الحالك ، يؤدي إلى اجترار المعاني التي تدل على الظلام ، وما تخفيه من أمور وأسرار ، كالعلم الخفي الذي لا يتوصل إليه كثير من الناس ، لتستره خلف الحجب التي تغلف قلوبهم، ولا يبدد هذه الحجب إلاّ نور الإيمان، كظلمة الليل التي لا يبددها إلاّ ضوء القمر.

الصِّدِّيق

الصاد والدال والقاف أصل يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره . من ذلك الصدق : خلاف الكذب . والصِّدِّيق : الملازم للصدق * «٦» . والصِّدِّيق : لقب أبي بكر ـ رضي

((١)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٩.

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦١٦ .

((٣)) المعجم الوسيط ، ص ٤٨٤

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٤ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٤.

((٦)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٦ .

الله عنه ـ * «(١)» .

لقد استبط ابن عربي هذا اللفظ من الحالة التي كان عليها أبو بكر صاحب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ كان يصدق كل ما يخبر به الرسول دون تردد أو تفكير ، لذا سمي بالصِّدِّيق ويسري معنى هذا اللفظ على كل من تشبع قلبه بالنور ، فهو صفة إلهية طبعت في قلوب العارفين ، الذين آمنوا بالله ورسوله إيماناً غيبياً ، ليس لديهم سوى الأنوار الإيمانية ، التي يجدونها في قلوبهم المانعة لهم من التردد أو الشك ، ويكون ذلك بالكشف ، وليس بالإثبات ، فيعرف الصِّدِّيق بأنه : « صاحب النور الإيماني الذي يجده ضرورة في عين قلبه كنور البصر الذي جعله الله في البصر ، فلم يكن للعبد فيه كسب ، كذلك نور الصديق في بصيرته » * «(٢)» .

وهكذا يجعل ابن عربي الإيمان والتَّصديق ، صفة فطرية في قلوب من اختارهم الله ليكونوا أحبابه ، فهو ماثل لهم ، وأقرب إليهم من حبل الوريد ، يرونه بمنظار قلوبهم نوراً في نور ، فيصدقون ما يرونه دون شك أو تقصير ، لذا سموا بالصِّدِّيقين .

الصَّلاَة

الصاد واللام والحرف المعتل أصلان : أحدهما النار وما أشبهها من الْحُمَّى ، والآخر جنْسٌ من العبادة . والصلاة : هي التي جاء بها الشرع ، من الركوع والسجود وسائر حدود الصلاة . والصلاة من الله تعالى : الرحمة . والصلاة : الدعاء * «(٣)» .

أورد ابن عربي الصلاة ، وأظهر أنها ليست قائمة على الركوع والسجود ، وسائر حدود الصلاة ، بل تعدى ذلك لتدل على أمور تقوم على التجريد ، وعمادها القلب والروح .وصنفها إلى عدة تصنيفات منها : الصلاة التي تقترب في ظاهرها ، من الصلاة التي يمارسها عامة المسلمين من غير الصوفية ، ويسميها :

١-صلاة النفس : « وهي الصلاة التي تكون بالخضوع والخشوع ، والانقياد والطمأنينة بين الخوف والرجاء » * «(٤)» . ويتبعها بصلاة دائمة لا تنقطع ، مسجدها الصدر ومحرابها القلب ، فيقول : ٢-أما صلاة القلب « فهي الصلاة التي تكون بالحضور والمراقبة » * «(٥)» . وهناك

«(١)» المعجم الوسيط (صدق) .

«(٢)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٣ .

«(٣)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٥.

«(٤)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٢٥.

«(٥)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٢٥.

وينطلق ابن عربي في خياله ويضيف صلاة ليست كالصلاة المفروضة ، إنما صلاة يؤديها القلب في سره ، إذ يتصل العبد بربه ، ليتم الوصل بين المحب والمحبوب ، دون أن يكون هناك مشاهدة ، ولكن من خلال المناجاة والمكالمة . وهذه الصلاة يتصف بها فئة ممن يسلك الطريق ، ويسمي هذه الصلاة بصلاة السر ، ويعرفها قائلاً :

٣ـ صلاة السر : « تكون بالمناجاة والمكالمة» «١» . أما الصلاة التي تليها ويكون العبد قد بدأ يتذوق لذة الاتصال ، لاتصاف هذه الصلاة بالملاطفة والمناغاة ، وهي مرحلة يمر بها الصوفي كمقدمة لوصوله إلى صلاة أعلى منها منزلة ، ويسمي هذه الصلاة ٤ـ صلاة الخفاء ، إذ يعرفها قائلاً : صلاة الخفاء : « الصلاة التي تكون بالمناغاة والملاطفة »«٢» . ويختم هذه الصلوات بصلاته المفضلة ، التي تمتاز عن سابقاتها بحدوث المشاهدة ، إذ يحدث الجمع فتخشع الروح لربها وتسجد له وتقترب ، إذ يرى أنها ليس بعدها من صلاة ، فالروح أطهر ما في الجسد ، كيف لا وهي الأثر الباقي من روح آدم ، الذي نفخ الله من روحه فيه فسكنت في مكان ما في الجسد ، تنتظر من صاحبها إزالة الرين عن كاهلها لتتجلى لها الصورة فتنعم بلقاء ربها ، لأنها نور انبثق من نور الله ، إنها ٥ـ صلاة الروح ، ويعرفها قائلاً : صلاة الروح : «وهي الصلاة التي تكون بالمشاهدة والمعاينة »«٣» .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة ، بأن الصلاة عند ابن عربي أخذت طابعاً رمزياً ، يقوم تارةً على الحضور والمراقبة وتارةً أخرى على المناجاة والمكالمة ، بالإضافة إلى حال المشاهدة والمعاينة . ولم تعد مقصورةً على أداء ما جاء به الشرع ، إلاّ صلاة النفس لأن النفس تحتاج للإذلال والخضوع والانقياد ، وذلك بسبب تعلقها بحب الدنيا وملذاتها ، فهذه الصلاة هي الخطوة الأولى نحو ما يليها من صلوات . وهكذا قلب ابن عربي الموازين ، وأصبحت الصلاة ليست فقط بأدائها حسب ما ورد في الشرع ، والتي يعتبرها صلاة العامة من الناس ، بل هناك صلوات تخص المريدين والسالكين والعارفين ، ولا يطلع عليها إلاّ من سلك الطريق ، وحفظ السر وصان الأمانة .

وبهذا أضاف ابن عربي معنى جديداً للصلاة لم يكن موجوداً من قبل بهذا المفهوم وهذا التفريع .

((١)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٢٥ .

((٢)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٢٥ .

((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٢٥ .

الصَّوْن

الصاد والواو والنون أصل واحد ، وهو كَنٌّ وحفظ *((١)) .

والصون : الحفظ ، يقال صان الشيء صوناً وصيانة : حفظه في مكان أمين *((٢)) .

لقد تجاوز ابن عربي في مفهومه للصون المعنى العام ، وخصصه للأولياء ، وجعل للأنبياء العصمة ، فيعرفه بأنه : ((حفظ في الأولياء ، عصمة في الرسل والأنبياء))*((٣)) .

من هذا التعريف ، حدد ابن عربي الفئة المصانة من بني البشر ، وجعلها خاصة بالأولياء والأنبياء والرسل ، مستثنياً منهم العامة ، وذلك لسيطرة الظلمة والحيوانية عليهم ، ولتقوقعهم فيما هم عليه من تعيين وتحيز .

الصِّيَام

الصاد والواو والميم أصل يدل على إمساك وركود في مكان . من ذلك صوم الصائم ، وهو إمساكه عن مطعمه ومشربه وسائر ما منعه *((٤)) . والصيام : الصوم ، والصوم : الإمساك عن أي فعل أو قول كان *((٥)) .

تناول ابن عربي الصيام ، ونظر إليه من زاوية خاصة ، بعيداً عن المفهوم الشرعي واللغوي له . فالصوفي في نظر ابن عربي ، يمسك عن التعامل مع كل ما هو موجود حوله ، إذا لم يكن مؤدياً للوصول إلى ما تهفو إليه روحه ، فإن ما ليس لله من قول أو فعل أو حركة أو سكون ، هو العدم بعينه . ويعرف الصيام بأنه : ((الإمساك عن كل قول أو فعل ، وحركة وسكون ليس بالحق للحق))* ((٦)) .

من التعريف السابق ، لم يعد الصيام عند ابن عربي الإمساك عن الطعام أو الشراب أو أي فعل أو قول كان ، لأن هذا في نظره خاص بالعوام . أما بالنسبة للعارفين وأصحاب التحقيق ، فإمساكهم عن كل ما يخطر على الذهن من أمور ـ سواء كان يبيحه الشرع أو يحرمه ـ هو الصيام المقصود في عرفهم ، لأنهم شروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (صون) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٨٦ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧ .

((٥)) المعجم الوسيط (صوم) .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٧٤ .

الصَّدْر

الصاد والدال والراء أصلان صحيحان : أحدهما يدل على خلاف الوِرْد ، والآخر صدر الإنسان وغيره *«١» . والصدر : مقدم كل شيء *«٢» .

توجه ابن عربي بشكل مباشر إلى موطن الأسرار والإخفاء في الإنسان ، فالله _ سبحانه وتعالى _ ذكر ذلك في كتابه العزيز حين يقول : «يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور »*«٣» . فالصدور بؤرة التجمع للواردات الغيبية ،، ويعتبره ابن عربي من أشرف المقامات في النفس فيعرفه بأنه : « أشرف مقام من النفس ، وموضع ازدحامات القوى المتوجهة إليه »*«٤» .

ويزيده إيضاحاً وتفصيلاً ، إذ يعرفه بأنه : « الوجه الذي يلي النفس ، وهو محل وسوسة الشيطان فإذا تحرك الروح وأقبل القلب بوجهه إليه ، تنور وتقوى بالقوة العقلية الباعثة المشوقة إلى الكمال ومال إلى الخير والطاعة ، وإذا تحركت النفس ، وأقبل القلب بوجهه إليها ، تكدر واحتجب عن نور الروح ، وأظلم العقل ، ومال إلى الشر والمعصية »*«٥» .

وهكذا نرى أن ابن عربي قد جعل الصدر موطن المتناقضات ، ومنبع الصراعات ، والمستودع الجامع لها . فإذا طغت الروح على الصدر وتوجه القلب إليها ، أصبح الصدر منبع الحقائق ، وملجأ الإشارات الواردة من عالم الغيب ، وترجمان لكل ما يرد من نسمات الأرواح ، فشرف المكان بطهارة ما فيه من عوالم . أما إذا سيطرت النفس ، اسود الصدر، وأصبح وكراً للسباع ، ومنبعاً للغرائز البهيمية ، يسوسه الشيطان ، ويتيه العبد في حلكة الظلام .

الصُّوَر

الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول ، ومما ينقاس منه قولهم صور يصور: إذا مال . ومن ذلك الصورة : صورة كل مخلوق ، والجمع صور . ومن ذلك الصُّوار : وهو القطيع من البقر ، والجمع صيران . ومن ذلك عصفور صوَّار : وهو الذي إذا دُعِيَ أجاب .*«٦» والصورة : الشكل ، والتمثال المجسم *«٧» .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٤ .

((٢)) المعجم الوسيط (صدر) .

((٣)) سورة غافر ، آية ١٩ .

((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٢١.

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٣٩٧ .

((٦)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٦ .

((٧)) المعجم الوسيط (صور) .

لا يشك ابن عربي في أن الصُّوَر منها ما هو علوي ، ومنها ما هو سفلي ، ويدرك أن الصور العلوية حقيقية وإضافية ، والحقيقية : هي صور الأسماء الربوبية . والإضافية : هي حقائق الأرواح العقلية المهيمنة . أما السفلية فمنها : عالم الأجسام غير العنصرية ، ومنها صور العناصر ، كالصور الهوائية ، ومنها السفلية الحقيقية ، ويعرفها بأنها : « الكائنات الخاصة التي اكتسبت الوجود الفعلي ، وهي التي تقبل الخلق والإبداع » « ١ » . ويضيف أن للأفعال صورا يسميها صور الأفعال ، ويعرفها بأنها : « تعلق إيجاد العين ، والتأثر في عالم الكون » « ٢ » . وينقل صورا العالم ، فيقول : « هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول ، إذا كان ليس هي ، وهو الآخر إذا كان عينها عند ظهورها » « ٣ » .

وهكذا يرى ابن عربي أن الصور هي أعيان تقبل الخلق والوجود ، وأن للأفعال صورا ، وأن لهذه الصور تأثيراً قوياً ومباشراً على ما يحيط بها من مكونات ، ويمتد تأثيرها في الأكوان الأخرى ، فيؤثر بها . أما صور العالم ، فهي أثر من آثار الحق ، وإثبات على وجوده ، بكونها خارجة عن نطاق ذاته .

الضَّلالَة

الضاد واللام أصل صحيح يدل على معنى واحد ، وهو ضياع الشيء وذهابه في غير حقه. يقال ضَلَّ يَضِلُّ ويَضَلُّ ، لغتان ، وكل جائر عن القصد ضال ، والضلال والضلالة بمعنى ، ورجل ضليل ومضلل : إذا كان صاحب ضلال وباطل « ٤ » . والضلالة: الضلال ، والضلال : الغياب ، والهلاك والباطل والنسيان والعدول عن الطريق المستقيم عمداً وسهواً كثيراً أو قليلاً « ٥ » .

لقد نظر ابن عربي للضلالة نظرة مخالفة لمعناها العام ، فهو يرى أن للضلالة أهمية في إثبات وجود الله ، فمن يضل ، فضلاله يكون بسبب عدم اتباع الحق . فالله هو الفصل بين الحق والباطل ، والضلال والهداية . ويعرف الضلالة بأنها : «حيرة ، ولو لم تكن ذاتية لأوجبتها الغيرة ولو لم تكن الضلالة لانتهك حماه ، وكان إدراكه في عماه ، لا عزل إلاّ من ولاية ،

((١)) قاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ١٥٨ .

((٢)) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٢٩ .

((٣)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١١١.

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥ .

((٥)) المعجم الوسيط (ضل) .

ولا ضلال إلاّ بعد هداية»*«١» .

من خلال هذا التعريف نلمس المبدأ الخاص الذي يؤمن به ابن عربي ، فالضلال والظلمة موجودان في الإنسان ، ويستران النور ، ولولاهما لما كان التمايز بين الظاهر والباطن ، والحق والخلق ، إذ الحق نور في نور ، بل نور الأنوار . والخلق مزج بين النور والظلمة ، إذ الظلمة منبع الباطل والضلالة والنور مصدر الإيمان والهداية .

الطَّبِيعَة

الطاء والباء والعين أصل صحيح ، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها* «٢» . والطبيعة : السجية ، والطبيعة : مزاج الإنسان المركب من الأخلاط . والطبيعة : القوة السارية في الأجسام التي بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي*«٣» .

لابن عربي معنى يخالف كل المفاهيم التي تعرضت لمعنى الطبيعة ، سواء كان عند أهل اللغة أو الشريعة ، فالطبيعة عنده ما هي إلاّ الذات الإلهية متجلية في كل موجود في هذا الوجود ، منظور أو غير منظور ، فلولاها لكان العدم . فيعرفها بأنها : «الذات الإلهية متجلية في صورة الاسم «الموجد» فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه الطبيعة ، بل هو عينها لا تزيد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر»*«٤» . ويضيف بأنها : « أول موجود نتج عن تزاوج النفس الكلية بالعقل الأول»*«٥» .

من خلال هذا التعريف يتضح لنا بأن ابن عربي يعتبر هذا الوجود صورة لتجلي الخالق ، فلولا هذا التجلي لما كان هناك وجود ، وهذا القول دفع بعض الباحثين باتهامه بالقول بوحدة الوجود ، إذ لا فرق بين الواجد والموجود ، سوى التأثير والتأثر ، والفصل في التكوين ، فالخالق نور الأنوار والوجود تجلٍ لهذا النور .

الطَّيْف

الطاء والواو والفاء أصل واحد صحيح يدل على دوران الشيء على الشيء ، وأن يَحُفَّ به ، ثم يحمل عليه* «٦» الطيف : الخيال الطائف .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٩٠ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٦ .

«٣» المعجم الوسيط (طبع) .

«٤» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٥٣ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٩٠.

«٦» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجد الثاني ، ص ٨٣ .

وهو ما يراه النائم *((١)) .

استغل ابن عربي المعنى اللغوي من حيث الشفافية ، والمعنى المجرد لهذا اللفظ ، واستخدمه كاصطلاح دال على معنى صوفي خاص بالأرواح الواردة من العالم الخارجي المتجلية على الأجسام والأعيان ، ويخاطب أصحابه ، إذ يدعوهم مناجياً

أحبابَنا أين هُمُ ؟ بالله قولوا : أين همْ ؟

كما رأيتُ طَيفَهم فهل تُريني عَيْنَهمْ ؟ ((٢)) ((مجزوء الرجز)) .

ويريد بالطيف : ((تجلي الأرواح العلوية في عالم التمثل والصور)) *((٣)) .

يتقن ابن عربي صياغة الشعر وتوظيفه ليخدم المبدأ الذي يدعو له مع القدرة الموفقة في اختيار الألفاظ التي لها رنين خاص وتأثير مميز على الفهم والذوق ، فقد اختار الطيف لأنه غالباً ما يدل على ظل صاحبه بما يحويه من الصفات والملامح . مع قدرة هذا الطيف على النفاذ والاختراق والحلول .

الطِّلْسَم

الطلسم : الإطراق والعبوس ، يقال : ذات مطلسم : غامض . والطلسم في علم السحر : خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية لجلب محبوب أو دفع أذى . وهو لفظ يوناني لكل ما هو غامض مبهم كالألغاز والأحاجي . والشائع على الألسنة طَلْسَمٌ يقال : فك طلسمه أو طلاسمه أوضحه وفَسَّرَه *((٤)) .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ لغموض معناه ، وتعدد فروعه ، وخطورة استخدامه ، إذ إن لهذا الطلسم قدرة على التسلط على العقول ، التي يسيطر عليها ويحدد ما ينبغي لها أن تقبل من الأخبار الإلهية والعلوم الغيبية الكشفية ، ويعرفه قائلاً : ((سمي الطلسم بهذا الاسم لمقلوبه ، يعني أنه مسلط على كل من وكل به ، فكل مسلط طلسم ، ما دام مسلطاً ، فمن ذلك ما له تسليط على العقول ، وهو أشدها ، فإنه لا يتركها تقبل من الأخبار الإلهية والعلوم النبوية الكشفية ، إلا ما يدخل لها تحت تأويلها وميزانها)) *((٥)) .

((١)) المعجم الوسيط (طيف) .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

((٤)) المعجم الوسيط (طلسم) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٤٦ .

ويجتهد ابن عربي في تصنيف الطلاسم ، فيرى أن منها ما هو خاص بالخيال ، ومنها ما هو خاص بالعادات . ويعرف كلاً منها بإيجاز ، إذ يرى أن طلسم الخيال يتمحور حول المعاني التي لها تأثير على طبائع البشر وقدراتهم ، فيعرفه قائلاً : طلسم الخيال هو : « سلطة الله على المعاني ، يكسوها مواداً يظهرها فيها »*«١» . أما النوع الآخر من الطلاسم ، فإنه يتبع العادات التي تخضع في طبيعتها للنفس ، إذ يعرفه قائلاً : أما طلسم العادات ، فهو : « سلطة الله على النفوس الناطقة، فهي مهما فقدت شيئاً منها جرت إليه تطلبه لما له عليها من السلطان وقوة التأثير» «٢» .

وهكذا أخرج ابن عربي معنى الطلسم من المعنى الدال على الغموض ، وعلى ما يدل عليه في علم السحر ، إلى معنى صوفي ذي دلالة روحية تابعة لله _ سبحانه وتعالى _ الذي جعل في الطلسم القدرة على التحكم في المعاني والنفوس الناطقة التي ألبسها الله الثوب الخاص بها ، لتتشكل بالشكل الذي هيأها الله لها .

الطُّغيان

الطاء والغين والحرف المعتل أصل صحيح منقاس ، و هو مجاوزة الحد في العصيان ، ويقال طغى البحر : هاجت أمواجه . والطغيان والطُّغوان لغة*«٣» . والطغيان : تجاوز الحد في الظلم أو في الماء*«٤» .

يركز ابن عربي على القلب وصفاته وما ينتابه من ظلمة ونور ، ويظهر الأسباب المؤدية إلى ذلك ، موضحاً تأثير الصفات النفسانية والشيطانية على ظلمة القلب ، وتغليفه بالران الذي يغطيه ويسوده ، مما ينعكس على الروح ، فتتكدر ، فيعرفه بأنه : « الانهماك في الصفات النفسانية البهيمية ، والسبعية ، والشيطانية ، واستيلاؤها على القلب ليسْوَدّ ويعمى ، فتتكدر الروح »*«٥» .

نلاحظ من خلال هذا التعريف ، أن ابن عربي قد حدد معنى الطغيان وخصصه ، ليدل على ما ينتاب القلب من تراكم الصدأ عليه ، بسبب الطوفان الذي يعتريه من قبل شهوات النفس وعوارضها ، وصفاتها البهيمية والشيطانية . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٤٥ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٤٦ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٣ .

«٤» المعجم الوسيط (طغى) .

«٥» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٧٠ .

والصوفي من حيث التقائهما في معنى الطغيان الدال على تجاوز الحد ، إلا أن المعنى الصوفي خصص هذا التجاوز وحدد موضعه ، وجعله يدور حول الظلمة ، التي تغلف الصدور ، نتيجة لسيطرة النفس على القلب ، مما يؤدي إلى إضعاف الجانب الروحي عند العبد .

الطُّلُول

الطاء واللام يدل على أصول ثلاثة : فالأول الطَّل : وهو أضعف المطر . والباب الآخر : الطَّلَل : وهو ما شَخَصَ من آثار الديار . وأيضاً ، إبطال الشيء ، فهو إطلال الدماء : وهو إبطالها . يقال طُلَّ دمه فهو مطلول ، وأُطِلَ فهو مُطَل : إذا أُهْدِر"«١» . والطلول : جمع الطَّلَل : وهو ما بقي شاخصاً من آثار الديار ونحوها "«٢» .

كان لاطلاع ابن عربي على الشعر العربي أثر في استخدامه لألفاظ قد سبقه في استخدامها كثير من الشعراء ، ولكنه يمتاز عنهم بإخراجها من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد ، إذ تفوح منها الأنوار البهية والحقائق الإلهية ، فينشد قائلاً :

قف بالطُّلولِ الدَّارساتِ بِلَعْلَعِ   والدُّبْ أحِبَّتَنا بذاك البَلْقَعِ "«٣» «الكامل» .

ويريد بالطلول : «أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين »"«٤» .

لقد أقرن ابن عربي المعنى الصوفي بالمعنى اللغوي ، وذلك من حيث معنى الأطلال ، الذي يدل على الأثر ، ولم يقف عند هذا المعنى ، بل اتخذها نقطة انطلاق لعلم الغيب والأرواح ، وذلك حين يشبه الأسماء الإلهية بالأحباب الذين يقيمون في منازلهم ثم يرتحلون ، تاركين تلك المنازل أثراً بعد عين ، مع اختلاف في ذلك الأثر بالنسبة للأسماء الإلهية التي تنزل على قلوب العارفين ، إذ إن هذا الأثر باق لا يزول .

الطَّفْلَة

الطاء والفاء واللام أصل صحيح مطرد ، ثم يقاس عليه ، والأصل: المولود الصغير ، يقال هو طِفْل ، والأنثى طِفْلة ، وما اشتق منه قولهم للمرأة الناعمة:طَفْلة ، كأنها مشبهة في رطوبتها ونعمتها بالطِّفْلة ، ثم فرق بينهما بفتح هذه وكسر الأولى"«٥» .والطَّفْل : الرَّخْص الناعم الرقيق

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (طلل) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١.

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٣ .

ويقال : امرأة طَفْلَة الأنامل *«١» .

نلاحظ أن ابن عربي قد استخدم هذا اللفظ ، ليشير به إلى الحكمة الإلهية العلوية ، التي تنساب إلى القلب برقة وحنان ، فتورث السعادة والسرور والنشوة لمن تحل به ، وينظم في ذلك شعراً ، فيقول :

بأبي طَفْلَةٌ لَعُوبٌ تَهَادَى من بَنَاتِ الخدورِ بين الغَوَاني *«٢» «الخفيف» .

ويريد بالطفلة أنها : « الإشارة إلى حكمة علوية إلهية ذاتية أقدسية مشهودة لهذا القائل ، لينة تورث السرور والابتهاج والطرب والفرح لمن قامت به » *«٣» .

إن من يتأمل هذا النوع من الشعر ، يظن بأن ما يريده الشاعر هو التغزل بامرأة ناعمة ، يهيم بها كل من يقابلها لحسنها وجمالها ، وقد اتهم ابن عربي بذلك ، ونفى عن نفسه هذا الافتراء وقام بتوضيح وشرح الألفاظ التي التبست على من اتهمه ، إذ ربط بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وذلك عندما استعار لفظ الطفلة ليدل على حكمة علوية إلهية ، ذلك لأن المرأة النّاعمة ، مرغوبة عند الرجال لتدللها وحسن معاشرتها ، وسرعة سيطرتها ، وقدرتها على أسر القلوب ، تماماً كالحكمة الإلهية التي تدخل القلب بدون استئذان ، فتورث فيه الفرح والغبطة والسرور ، لما تحدثه من لذة باقية لا توصف .

الطَّريق

الطاء والراء والقاف أربعة أصول : أحدها : الإتيان مساء ، والثاني : الضَّرْب، والثالث : جنس من استرخاء الشيء ، والرابع : خَصْف شيء على شيء *«٤» . والطريق : الممر الواسع الممتد ، أوسع من الشارع . والطريق : مسلك الطائفة من المتصوفة *«٥» .

يشيع لفظ الطريق بين العامة والصوفية ، وذلك لبساطة اللفظ ، وكثرة استعماله ، والاتفاق على معناه . إلا أن ابن عربي استعاره ليعطي مفهوماً آخر ، صاغه في بيت من الشعر ، يقول فيه :

عَبّيْتُ أجْيَادَ صَبْرِي يومَ بَيْنِهِم على الطَّريقِ كراديساً كراديسَا *«٦» «البسيط» .

«١» المعجم الوسيط (طفل) .

«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٩ .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٥ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٩١ .

«٥» المعجم الوسيط (طرق) .

«٦» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨.

ويريد بالطريق : « المعراج الروحاني *«١»» .

نلاحظ من خلال استعراض أشعار ابن عربي أن الإشارات والرموز الصوفية تغلب عليها، ففي البيت السابق ، كنى عن المعراج الروحاني بالطريق ، وورى في هذه الكناية ، إذ يبدو لمن يفسر هذا البيت على ظاهره ، أنه يريد بالطريق : الممر الواسع الذي تدركه الأبصار ، ويطرقه كل عابر سبيل . بينما المعنى الذي يكمن وراء هذا اللفظ ، هو ممر معنوي تسلكه الروح في عروجها إلى السماء للوصول إلى مكان الحضرة .

الظّن

الظاء والنون أُصَيْلٌ صحيح يدل على معنيين مختلفين : يقين وشك . فأما اليقين ، فقول القائل : ظننت ظناً ، أي أيقنت . والأصل الآخر: الشك: يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقنه*«٢» . والظن : إدراك الذهن الشيء مع ترجيحه ، وقد يكون مع اليقين *«٣» .

يعتقد ابن عربي أن كل ما يؤخذ عن طريق النقل ، يقع في دائرة الظن ، وهو أكذب الحديث ، ولذلك اتهم أصحاب الرسوم الوقوع في المحذور ، وعلى النقيض من أولياء الله ، فهم بعيدون عن الظن ، لأن علمهم قائم على الكشف ، وهو أصدق الحديث ، ويعرف الظن بأنه : « رجم بالغيب ، وهو أكذب الحديث في القديم والحديث »*«٤» .

وهكذا فإن ابن عربي يدعو لنيل الحقيقة من العلم اللدني ، ويكون ذلك بالسير على الطريق ، من أجل الاتصال . لأن من اتصل أمن خداع علوم الظن ، التي هي رجم بالغيب . وهو هجوم على علماء الرسوم الذين ينكرون ما يؤكده الصوفية ، من قدرتهم على الوصول إلى الحقائق الكونية والإلهية ، عن طريق الكشف .

الظّاهِر

الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز ، ومن ذلك ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر ، إذا انكشف وبرز ، ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة ، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها ، والأصل فيه كله ظهر الإنسان : وهو خلاف بطنه *«٥» .

«١» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٩٦ .

«٣» المعجم الوسيط (ظن) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٩٤ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٠٠ .

والظاهر : من أسمائه عز وجل . يقال : قرأه ظاهراً : حفظاً بلا كتاب «(١)» .

ليس الظاهر عند ابن عربي البروز والانكشاف بالمعنى العام ، بل تعدى ذلك إلى ما أسماه ظاهر العلم ، وهو الخاص بالأعيان الثابتة ، والظاهر الوجود الخاص بتجليات الأسماء الإلهيـــة .

ويقول في شعر له :

سُئتُم الظَّاهِرَ من أحْوَالِكم ما لَنا مِنْكم سِوَى ما بَطَنا «(٢)» «(الرمل)» .

وعند تعريفه للظاهر يصنفه إلى صنفين: ١ـ ظاهر العلم : « وهو عبارة عن أعيان الممكنات » «(٣)» .٢ـ ظاهر الممكنات : « وهو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها » «(٤)» .

وهكذا يرى ابن عربي أن الظاهر أمر عرضي ، وأن الباطن هو الوجود الحق ، ذلك لأن الظاهر صورة ناتجة عن مؤثر ، لولا هذا المؤثر ما كان للظاهر وجود ، فلكل اسم من أسمـاء الله تجليات خاصة على هذه الممكنات ، وبقدر هذه التجليات يكون الوجود .

الظَّلام

الظاء واللام والميم أصلان صحيحان : أحدهما خلاف الضياء والنور ، والآخر وضـع الشيء غير موضعه تعدياً «(٥)» . والظلام : ذهاب النور «(٦)» .

لقد استغل ابن عربي المعنى اللغوي للظلام ، الذي يعني ذهاب النور ، وذلك لأن المبدأ الذي يؤمن به يقوم على النور والظلمة ، ولما كان الظلام يخدم المعنى الذي يسعى لتوضيحـــه ، وظفه في بيت من الشعر يقول فيه :

سَرَوا وظلامُ اللَّيلِ أرْخى سُدُولَه فقلت لها صَبّاً غريباً مُتَيَّماً «(٧)» «(الطويل)» .

ويريد بالظلام : « الحجاب الذي هو وجود الجسم الكثيف » «(٨)» .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، لأن كليهما يدل على الخفاء والستر فالظلام في معناه العام ذهاب النور ، إذ بذهابه تعجز العين عن الرؤية ، ويتخبط الإنسان في سيره مما يعيقه عن الوصول لهدفه المنشود ، أما المعنى الصوفي ليعطي معنى قريباً لمعناه العام ،

«(١)» المعجم الوسيط (ظهر) .

«(٢)» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢ .

«(٣)» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢.

«(٤)» ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢.

«(٥)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٩٩ .

«(٦)» المعجم الوسيط (ظلم) .

«(٧)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٦ .

«(٨)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٦ .

غير أنه يركز على الجانب المعنوي الخاص بالحجاب الذي يغلف القلب ، فيمنع كشف العلـــوم الغيبية .

الظَّبْي

الظاء والياء والحرف المعتل ، كلمتان ، إحداهما الظبي ، والأخرى ظُبَة السيف ، فالظَّبي واحد الظِّباء ، والأنثى ظبية «(١)» . والظبي : هو جنس حيوانـــات مـــن ذوات الأظـــلاف والمجوّفات القرون ، وأشهرها الظبي العربي . يقال له : الغزال الأعفر «(٢)» .

إن جمال الظباء وحسنهن دفع الشعراء بتشبيه النساء بهن ، فابن عربي يتغزل بلطيفة قادمة من عالم ليس للبشر فيه قدم ، لتنه برقعها ، وغض أناملها ولينها ، وحركات أجفانها وإيماءاتها ، فينشد واصفاً إياها :

وِمِنْ عَجَبِ الأَشياءِ ظَبْيٌ مُبَرْقَعٌ يُشِيرُ بِعِنَّابٍ ، ويُومِي بأَجْفَانِ «(٣)» «الطويل» .

ويريد بالظبي : « اللطيفة الإلهية » «(٤)» . وكنى بها عن المعارف التي لم تألفها النفـــوس ، إذ يقول :

وبأجوازِ الفَلا من إِضَمٍ نَعَمٌ تَرْعَى عَلَيْها وظِبَا «(٥)» «الرمل».

ويريد بالظبا : « معارف لم تألفها النفوس ، وهي شُرُدٌ، ولكن انقادت إليها ـ للنفوس ـ بحكـــم العناية الإلهية » «(٦)» .

ليس غريباً أن يتغزل ابن عربي بطريقة يوحي لمن يسميه بأنه متيم بمن يحب ، فهو عاشق ولهٌ لكل ما هو إلهي ، وقادر على وصف مشاعره وأشجانه ، ومبدع في تشابيهه واســـتعاراته . ويظهر ذلك في قوله : (ظبي مبرقع ، ويشير بعناب ، ويومي بأجفان ، فهي استعارات مكنيـــة) ونجح أيضاً في التقريب بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ صفة الحسن والجمال واللطافة ماثلة بين الظبي واللطيفة الإلهية ، إلاّ أن أحدهما محسوس والآخر مجرد . كما وكنى عن المعارف الـــتي لم تألفها النفوس بالظباء ، وذلك لأن الظباء سريعة الفرار ، تخشى معاشرة الإنسان والإنس بـــه ، كالنفوس التي تنفر من المعارف الإلهية لاختلاف الطبع ، وطبيعة التكوين .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٠٢ .

«(٢)» المعجم الوسيط (ظبي) .

«(٣)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٢ .

«(٤)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٢ .

«(٥)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٣٠ .

«(٦)» ابن عربي ترجمان الأشواق ، ص ١٣٠ .

العِبَادَة

العين والباء والدال أصلان صحيحان ، كأنهما متضادان ، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذل ، والآخر على شدة وغلظ . فالأول العبد ، وهو المملوك والجماعة العبيد ، والأصل الآخر العبدة : وهي القوة والصلابة ، يقال هذا ثوب له عبدة ، إذا كان صفيقا قويا * «(١)» . والعِبَادَة : الخضوع للإله على وجه التعظيم *«(٢)» .

ينفي ابن عربي أي وظيفة أو غاية للعبد ، غير العبادة ، للحق _ سبحانه وتعالى _ ويتمثل في قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » *«(٣)» . فالعبادة واجبة عليه في كل أحواله ، وفي حركاته وسكناته ، وفي يقظته ومنامه ، لأنها مجبولة في كيانه ، فيعرفها بأنها : «اسم حقيقي للعبد ، فهي ذاته وموطنه وحاله وعينه ونفسه وحقيقته ووجهه » *«(٤)» .

وهكذا لم تعد العبادة خاصة بالطاعات ، والقيام بالواجبات من صلاة وصوم ، وآداء للفرائض والسنن ، ظاهرها وباطنها ، بل هي العبد نفسه بكل ما تعنيه الكلمة . ويظهر هذا جليا في الأولياء والعارفين ، إذ يتجلى فيه العبادة . أما العامة من الناس ، فالحجب تحجب حقيقتهم لكثافة الجسد وطغيان الشهوة .

العَاطِلَة

العين والطاء واللام أصل صحيح واحد يدل على خلو وفراغ ، يقال : امرأة عاطل : إذا كانت لا حلي لها ، والجمع عواطل *«(٥)» . والعاطلة : الخالية من الحُلِي *«(٦)» .

لما كانت الحلي عنصرا من عناصر التزين التي تزيد المرأة الحسناء حسنا وجمالا ، وتجعلها محط أنظار الرجال الذين يسعون للتقرب منها والتودد إليها لنيل حبها ورضاها ، إذ يبهرهم رقتها ونعومة بشرتها ، وبريق الحلي الذي يعكس على صفحة خدها خيوطا ذهبية ، لتتعطل أفكارهم ، ويختل منطقهم ، وتخفق قلوبهم من شدة التأثر والإعجاب . وعلى النقيض من ذلك ، المرأة العاطل التي تبدو أقل رغبة للرجال ، لأنها تفقد جانبا من جاذبيتها .

وهكذا قرن ابن عربي الحكمة العيسوية التي تخلو من زينة الأسماء الإلهية بالفتاة العاطلة ،

«(١)» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٨ .

«(٢)» المعجم الوسيط (عبد) .

«(٣)» سورة الذاريات ، آية ٥٦.

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٧٤ .

«(٥)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ص ٢٨٣ .

«(٦)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧.

إذ يريد بها : « حكمة عيسوية من عين التوحيد ليس عليها من زينة الأسماء الإلهية أثر »[1] .

فيقول :

أَسْقَفَةٌ من بَنَاتِ الرُّومِ عَاطِلَةٌ   تَرَى عَلَيْها من الأَنْوَارِ نَامُوسَا [2] «البسيط» .

نلاحظ من خلال هذا التعريف محاولة ابن عربي الربط بين المعنيين اللغوي والصوفي الدال كل منهما على معنى عدم التزين ، إلاّ أنه خرج في المعنى الصوفي عن المعنى المادي المحسوس ، إذ اعتبر التزين ليس باستخدام الحلي وما يتبعها من وسائل التبرج ، ولكن التزين الحقيقي هو تجلي الأسماء الإلهية وصفاتها على الحكم العيسوية التي تبدو عاطلة ، إذا خلت من هذه الأسماء والصفات ، فكأنه جعل هذه الأحكام ذاتية لا أسمائية .

العَيْن

العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يُبْصَرُ ويُنْظَر ، ثم يشتق منه ، والعين الناظرة لكل ذي بصر[3] . والعين : عضو الإبصار للإنسان وغيره من الحيوان . والعَيْن : ذات الشيء ونفسه [4] .

يكثر ابن عربي من استخدام الألفاظ الدالة على جوارح الإنسان ونفسه ، إذ يقول :

كما رأيْتُ طَيْفَهم   فَهَلْ تُرِيني عَيْنَهم [5] «مجزوء الرجز» .

ويريد بعينهم : « حقيقة الأرواح العلوية في عالم اللطف والمعاني من غير تجسد »[6] .

إن العالم الذي يتعامل معه ابن عربي هو عالم الغيب ، بما فيه من حقائق إلهية وأرواح علوية لذا يتجرد من أينه ، ويخرج عن نطاق عينه ، ويسافر عبر الأثير ليلتقي هناك بعالم المثل والمعاني غير المجسدة . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث المعنى العام للفظ العين ، الذي يدل على ذات الشيء ونفسه ، على اعتبار أن المكونات لهذه الذوات أشياء محسوسة ، لها تحيزها في عالم الملك . أما المعنى الصوفي فخرج عن نطاق الماديات ، وأصبح يدل على الكائنات العلوية غير المحسوسة ذات الذبذبات التي لا تدرك ، إلا بنبضات القلب الخاصة باستقبال

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧.

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٤ .

((٤)) المعجم الوسيط (عين) .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

الإشارات الإلهية .

العُلُو

العين واللام والحرف المعتل ، ياءً كان أو واواً أو ألفاً ، أصلٌ واحد يدلُ على السموّ والارتفاع ، لا يشذُّ عنه شيء . ومن ذلك العَلاَء والعُلُو ، ويقولون ، تعالى النّهارُ : أي ارتفع . وأما العُلُو : فالعظمة والتجبُّر «(١)» .

يرى ابن عربي أن كل سمو وعظمة وعلو وغنى لا يكون إلاّ لله ، أما العبد فَسُموُّه في خضوعه وعظمته في ضعفه ، وغناه في فقره ، وعلوه في عبوديته ، فإن أخلص تمكن ولمقامات العارفين تقدم وسكن . فالعلو في الإنسان: « إنما هو تحققه بعبوديته، وعدم خروجه، واتصافه بما ليس بحقيقته » «(٢)» .

لقد اعتبر ابن عربي العلو بالنسبة للإنسان ليس بالعظمة والتجبر ، فهذه من صفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ ولكن بالخشوع والخضوع . فالعبادة للعبد عبودية اضطرار ، وهي الفصل بين العبد والرب ، وإلاّ انعدم الناسوت وبقي اللاهوت .

العُرُوج

العين والراء والجيم ثلاثة أصول : الأوَّل يدل على مَيْل ومَيَل ، والآخَر على عَدَد ، والآخِر على سُموّ وارتقاء . والعروج : الارتقاء *«(٣)» .

لابن عربي وجهة نظر خاصة في مفهوم هذا اللفظ ، فهو يرى أن العروج على مراتب : أدناها النظر إلى الحق ، وأعلاها عروج الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبينهما مراتب متفاوتة : كعروج الملائكة وعروج الأولياء .فهو يعرف العروج بأنه: « كل نظر إلى الحق ممن كان فهو عروج » «(٤)» . ويزيده وضوحاً ، إذ يقول : العروج : « إنما هو لطالب العلو ، لأن لله في كل موجود تجلياً ووجهاً خاصاً به يحفظه »*«(٥)» . ويتطرق لتعريف الأنواع المختلفة للعروج ، ومنها عروج الأولياء ، وهو عروج يشبه عروج الرسل من حيث الصعود إلى السماء ورؤية ما يراه الرسل والأنبياء ، مع الاختلاف في الكيفية التي يعرجون فيها ، إذ عروج الرسل بالروح والجسد ،

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦١ .

«(٢)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١١٩ .

«(٣)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٥٧ .

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٠١ .

«(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٠١ .

بينما العروج الآخر بالروح فقط ، ويعرفه فيقول : عروج الأولياء : « وهو عروج همته وبصيرته على براق عمله ، ورفرف صونه ، معراجاً معنوياً ينال فيه ما يعطيه خواص الهمم من مراتب الولاية والتشريف »*«١» . أما الصنف الثاني من العروج ، فهو : عروج الرسول : وهو عروج خاص بالرسول _ صلى الله عليه وسلم _ حدث بالروح والجسد ، وبواسطة دابة اسمها البراق ، إذ يعرفه ، فيقول : « إذا عرج الرسول ركب البراق ، فعرج به البراق بذاته ، وعرج الرسول لعروج البراق بحكم التبعية والحركة القسرية ، فكان محمولاً في عروجه ، حمله من عروجه الذاتي ، فتميز عروج الرسول من عروج الملك »*«٢» .

من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي للعروج ، نرى التنوع والتفرع له ، فهو ليس قاصراً على الرسل ، فهناك عروج عام يحدث لكل من ينظر للحق ، فهو عروج بالبصيرة في عالم الأرواح ، أما العروج الآخر فهو عروج الأولياء ، إذ ينتقلون بأرواحهم إلى عالم الملكوت ، فيرون ما يراه الرسول مع فارق في كيفية العروج ، فعروج الرسول بالروح والجسد ، وما عداه من البشر بالروح .

العِصْمَة

العين والصاد والميم أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على إمساكٍ ومنْعٍ وملازمة ، والمعنى في ذلك كلّه معنى واحد من ذلك العِصْمة : أن يعصم الله تعالى عَبْدَه من سوءٍ يقع فيه ، واعتصم العبدُ بالله تعالى : إذا امتنع «٣» .والعِصْمة :ملكة إلهية تمنع من فعل المعصية والميل إليها مع القدرة عليه «٤» .

العصمة عند ابن عربي هبة من عند الله تسكن في قلب العبد ، فتوره بنور الحق ، وتمنع صاحبها من الإقدام على مخالفة أوامر الله واجتناب معاصيه ، ويعرفها بأنها : « هيئة نورية في النفس ، يمتنع معها الإقدام على المعاصي »*«٥» .

يلمح ابن عربي إلى الهيئة النورية في النفس التي تعني : النفحة الإلهية التي تستقر في صدر العبد منذ تكوينه ، إذ تنتظر أن يُرفع الستار عنها ، لينبعث نورها في الآفاق ، فيفنى العبد في الحق ، طارحاً الجسد وشهواته في حال سكره وعند صحوه .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٠٣ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٠٢ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧٢ .

«٤» المعجم الوسيط (عصم) .

«٥» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٢٥٢ .

العَدَم

العين والدال والميم أصل واحد يدل على فقدان الشيء وذهابه ، من ذلك العَدَم ، وَعَدِم فلانٌ الشَّيء إذا فقده «١» . والعَدَم : ضد الوجود «٢» .

إن نظرية ابن عربي في الخلق تقوم على الوجود والعدم ، فالنور المحمدي منبع الوجود ، والأسماء الإلهية تهب الوجود الهيئة والصورة ، إذ بدون هذه الأسماء يصبح السوى عدما ، والعدم في نظره : « هو الشر المحض الذي لا خير فيه »«٣» . ويردف قائلا : إن العدم نفي للعين ، ذلك لأنه « اسم مسماه لا عين له مع تعقل الحكم له »«٤» .

نخلص من التعاريف السابقة أن العدم عند ابن عربي : نفي للوجود ومصدر للشر ، والشر ليس صفة للحق ، لمن طبيعته عز وجل الرحمة ، التي عمت الوجود ، إذ لولا تجليه ـ سبحانه وتعالى ـ لاستحال الممكن عدما ، وتلاشت الجسوم ، لأن العدم وهم لا عين له ، وجوهره مفقود .

العَدَد

العين والدال أصل صحيح واحد لا يخلو من العد الذي هو الإحصاء. والعدد :مقدار ما يُعَدّ«٥» .

إن للحروف والأعداد عند ابن عربي تأثيرا فاعلا ومؤثرا على الأجرام والأنفاس ، وذلك لما تحويه من أسرار ، ويعتقد كثير من الصوفية بتحكمها في مصائر الأعيان والأكوان. فيعرف العدد بأنه: « سر من أسرار الله في الوجود ، ظهر في الحضرة الإلهية بالقوة »«٦» .

وهكذا أخضع ابن عربي الحروف والأعداد للدرس والبحث القائم على الكشف المستمد من العلم اللدني ، فكما أن للحروف أسرارا خاصة بها ، فكذلك الأعداد فهي : سر من أسرار الغيب ، إذ باقترانها وابتعادها ، يحدث الجمع والفرق ، وبهذا يكون ابن عربي قد أخرج مفهوم العدد من نطاقه المحسوس إلى معنى مجرد ، إذ يرى أن العدد يرتبط بقوى غيبية ، لها القدرة على التحكم بالكون ووجوده ولا يتقن فتح أبوابه إلا من نظر إليه بنور الحق .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٤٩ .

«٢» المعجم الوسيط (عدم) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ١٩٣ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٤٥٤ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١١٨ .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٢٥٤ .

العَرْش

العين والراء والشين أصل صحيح واحد ، يدل على ارتفاع في شيء مبني ، ثم يستعارُ في غير ذلك ، من ذلك العَرْش : وهو سرير الملك ، ثم استعير ذلك لقيل لأمر الرَّجُل وقوامه : عرش *«١» . والعَرْش : المُلْكُ *«٢» .

تعددت المفاهيم للعرش عند ابن عربي كما تنوعت فروعه ، فتارة يراه جسما شفافا لطيفا مستديرا ، وتارة أخرى يعتبره الروح الأول ، والأخرى مصدرا لصورة المثل ، فيعرفه بأنه : « مستوى الأسماء المقيدة ، وفيه ظهرت صورة المثل »*«٣» . وينعته بالشفافية والتحيز حين يعرفه بأنه : « جسم شفاف مستدير محيط بأجسام العالم »*«٤» . ويضيف بأنه روح ، فيقول : « هو الروح الأول »*«٥» .

وينتقل من تعريفه العام إلى تصنيفاته المتعددة ، إذ يصيغ لكل منها تعريفا خاصا ، فيرى أن ١ـ عرش الحياة : « وهو عرش المشيئة ، وهو مستوى الذات ، وهو عرش الهوية ، فهو العنصر الأعظم ـ أعني فلك الحياة ـ وهو اسم الأسماء ومقدمها وبه كانت »*«٦» . ٢ ـ ويضيف صنفا آخر يسمى العرش المجيد : « وهو العقل »*«٧» . ٣ ـ أما عرش الرحمانية : « فهو فلك الأفلاك »*«٨» . ٤ ـ بينما العرش العظيم « فهو النفس واللوح المحفوظ »*«٩» . ٥ ـ ويضيف إليها عرش الكريم « وهو الكرسي »*«١٠» .

من كل التعاريف السابقة ، نلاحظ أن ابن عربي قد صور العرش بأشكال وهيئات متعددة تخرج

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (عرش) .

((٣)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٦٢ .

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٨٩ .

((٦)) ابن عربي ـ محيي الدين ـ عقلة المستوفز ـ بغداد ـ مكتبة المثنى ـ ط ـ ١٩١٩ م ـ ص ٥٣ .

((٧)) ابن عربي ، عقلة المستوفز ، ص ٥٣ .

((٨)) ابن عربي ، عقلة المستوفز ، ص ٥٣ .

((٩)) ابن عربي ، عقلة المستوفز ، ص ٥٣ .

((١٠)) ابن عربي ، عقلة المستوفز ، ص ٥٣

من جملتها بعدة أمور منها : أن العرش هو أصل الوجود ، فهو العقل واللوح المحفوظ ، والكرسي والكتاب المسطور ، واسم الله ، وعرش المشيئة والهوية .

العَالَم

العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد ، يدلُّ على أثرٍ بالشيء يتميَّزُ به عن غيره ، من ذلك العالَم سمّي لاجتماعه « (١) » . والعالَم : الخلق كله ، وقيل : كل ما حواه بطن الفلك . والعَالِم : العَارِف ، يقال : عَلِمَ الشيء عِلْمًا : عَرَفَه « (٢) » .

لابن عربي مفهوم خاص للعَالَم يقوم على التعميم ، إذ يعتبره كل ما سوى الله _ سبحانه وتعالى _ ويرى أنه دائم الحركة ، لأن في السكون العدم ، وهو ناطق وليس أصم ، لأن كل ما فيه يسبح لله ، فيعرفه بأنه : « الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم ، والهواء والأرض وما فيهما من العوالم ، وهو الملك الأكبر » « (٣) » . ويزيده وضوحاً واتساعاً ليشمل كل الوجود ، سوى الله تعالى ، فهو عنده : « عبارة عن كل ما سوى الله ، حيوان ناطق ، ولكن تختلف أجسامه وأغذيته وحسه ، فهو الظاهر بالصورة الحيوانية ، وهو الباطن بالحياة الذاتية الكائنة عن التجلي الإلهي الدائم الوجود إلاّ الله تعالى وأسمائه وأفعاله » « (٤) » . بل وينظر ابن عربي على أنه عالمان : عالم الشهادة : وهو ما يدركه الحس ، وعالم الغيب وهو الخارج عن عالم الشهادة ، ويعرفه قائلاً : « العالم عالمان : عالم يدركه الحس : وهو المعبر عنه بالشهادة ، وعالم لا يدركه الحس : وهو المعبر عنه بعالم الغيب ، فإن كان مغيباً في وقت ، وظهر للحس فلا يسمى غيباً ، وإنما الغيب ما لا يدركه الحس ، ولكن يعلم بالعقل ، إما بالدليل القاطع ، وإما بالخبر الصادق ، وهو إدراك الإيمان » « (٥) » . ويذهب إلى أبعد من هذا فيشبهه بالإنسان ، إذ يرى أنه : « إنسان واحد كبير لا يماثل ، أي : لا مثيل له » « (٦) » . ويضيف بأنه : « صور لتجليات الله » « (٧) » .

« (١) » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦٠ .

« (٢) » المعجم الوسيط (علم) .

« (٣) » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٣٢٣ .

« (٤) » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٢٨ .

« (٥) » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٤٨ .

« (٦) » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ١٧٣ .

« (٧) » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ١٧٣ .

العَظَمَة

العين والظاء والميم أصل واحد صحيح يدل على كبر وقُوَّة ، فالعِظَم : مصدرُ الشَّيء العظيم . والعظيمة : النازلة الملمة الشّديدة *«١» . والعظمة : الكبرياء ، والنخوة والزهو *«٢» .

إن ابن عربي كغيره من الصوفية يرى أن قدرة الله تتجلى على كل ما في الوجود ، وهذا يدل على عظمته وسمو جلاله ، أما العارفون بالله ، فتزيدهم أسماؤه خضوعا وتواضعا ، إذ من صفاته تعالى العظمة ، التي يعرفها ابن عربي بأنها :« صفة للقلوب العارفة بالله ، فهي عليها (القلوب) كـالرداء على لابسه، وهي من خلفه تحجبها تلك العظمة عن الإدلال عليه، وتوريثها الإذلال بين يديه» «٣» .

لقد وفق ابن عربي باستخدام هذا اللفظ الدال على الكبرياء والنخوة والزهو ، وأظـهر أن هذه سمة من سمات الخالق، وليست صفة للمخلوق ، وكل من يحاول الاتصاف بها يحل الوبال عليه ، كفرعون مصر حين أخذته العزة بالإثم ، فقال أنا ربكم الأعلى ، فأذاقه الله القهر والهلاك جزاء مـا قال وفعل .

العِيس

العين والياء والسين ، كلمتان ، إحداهما لونَ أبيض مُشْرَبٌ ، والأخرى عسب الفحـل . والعيس : لون أبيض مُشْرَبٌ صفاءً في ظلمة خفية *«٤» . والعيس : جمع أَعْيَـس أو عيسـاء : والأَعْيَس من الإبل : الذي يخالط بياضه شقرة ، والأَعْيَس : الكريم منها «٥» .

وظف ابن عربي أسماء بعض الحيوانات ليدلل بها على أمور معنوية ، كالظبي والذئب والغزال والغراب . وذلك لأن طباعها معلومة وأشكالها مألوفة . ويضيف لفظ العيس إلى قاموسه ، إذ يقول :

حتى أُسَائِلُ أَيْنَ سَارَتْ عِيسُهُمْ   لقدِ التحمتْ مَعَاطِباً وَمَتَالِفا *«٦» «الكامل».

ويريد بالعيس :«الهمم التي هي مطايا العلوم ، أو اللطائف الإنسانية ، لأن بها يبلغ المقصود »*«٧» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٨٥ .

«٢» المعجم الوسيط (عظم) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٨٢ .

«٤» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٢ .

«٥» المعجم الوسيط (عيس) .

«٦» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٧ .

«٧» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٧ .

لقد استعار ابن عربي لفظ العيس ، لأنها تمتاز بالقدرة على التحمل والسرعة في التنقـــل ، ليدلل بها على الهمم المهيأة لاستقبال الإشارات الإلهية ، والعلوم اللدنية الموصلة إلى الهدف المنشود .

العَدْل

العين والدال واللام أصلان صحيحان،لكنهما متقابلان كالمتضادّين،أحدُهما يــدل علــى استواء،والآخر يدلّ على اعوجاج .فالعَدْل من الناس : المرضيّ المستوي الطّريقة «١» . والعَــدْل الإنصاف،وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه.والعِدْل: المِثْلُ والنَّظِيرُ،والعَدْل:الجزاء والفداء «٢» .

ينطلق ابن عربي بعيدا عن الأعيان والأكوان ، ليصل إلى الحاكم العادل الديان . القــابض الباسط ، الرؤوف الرحيم ، الشديد العقاب ، العدل سمته ، الخالق كل شيء بالقسطاط . أوجــد العدل ليهدم الظلم والفساد ، ودعا عباده أن يتوجهوا إليه في الشدائد والملمات . من هذا المنطلق عرف ابن عربي العدل بأنه : « الميل إلى الحق أي ميل من استحقاق ذاتي إلى استحقاق إلهي ، لطلب المألوه ذلك الذي يستحقه » «٣» .

يشير ابن عربي بطرف خفي إلى العلاقة بين الإله والمألوه ، ويبقي حبل الوصال قائما بــين الطالب والمطلوب ، ويشد القسط الإلهي أزرهما ، فتحدث وحدة الشهود ، فالعدل صفة إلهية يعشقها كل مخلوق ، يهبها الخالق فتخشع لها القلوب . وهكذا خرج هذا اللفظ عن مفهومه العام الدال على الإنصاف ، وإعطاء المرء ماله ، وأخذ ما عليه ، ليصبح دالا على العدل الإلهي ، إذ لا عدل سواه ، لاتصاله بصفة الإطلاق .

العَسَاكِر

العَسَاكِر جمع عَسْكَر ، والعَسْكَر : الجيشُ ، ومجتمعُه ، والكثير من كلِّ شيءٍ «٤» .

استخدم ابن عربي كثيرا من الألفاظ الدارجة الاستعمال ، فأكسبها إثراء في المعنى ، وتغييرا في الدلالة فكلمة العساكر التي تعني الجيش بما فيه من عدد وعدة ، وقسوة وغلظة ، أصبح يعني « شدائد الأعمال والعزائم والمجاهدات » «٥» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٢٩ .

«٢» المعجم الوسيط (عدل) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٠٧.

«٤» المعجم الوسيط (عسكر) .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٧٤ .

وهكذا خرج هذا اللفظ على معناه العام ، وانضم إلى رتل الاصطلاحات الصوفية ذي المعاني المجردة ، إلا أن ابن عربي ترك الباب مفتوحا للمقارنة بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ باستطاعة كل مدقق أن يلاحظ الصفة القائمة ، التي تربط بينهما ، من حيث المعنى الذي يدل على الشدة والقسوة والصلابة وقوة التحمل ، ويختلفان في طبيعة ما يدلان عليه ، إذ يدل المعنى اللغوي على ما هو محسوس ، بينما يقتصر المعنى الصوفي على الأمور المعنوية .

العُزْلَة

العين والزاء واللام أصل صحيح يدل على تنحية وإمالة،تقول: عزل الإنسان الشيء يعزله إذا نحاه في جانب «(١)» . والعُزْلَة: الانْعِزال: البعد والتنحي، يقال اعْتَزَلَ الشيء:بَعُدَ وتنحّى «(٢)» .

إن وله ابن عربي وتعلقه الشديد بالمعنى الباطني ينعكس على مفهوم الألفاظ ودلالتها .وجل عباراته وألفاظه خرجت عن معناها العام ، إذ العزلة تعني : « أن يعتزل المريد كل صفة ملمومة ، وكل خلق دنيء ، هذه عزلته في حاله ، وأما في قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلقه ، من أهل ومال وولد وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه حتى عن خواطره ، ولا يكن له هم إلا واحد ، وهو تعلقه بالله » «(٣)» .

لقد جرد ابن عربي العزلة من معناها القريب والمألوف ، وأخذ يبحث فيما وراء المعنى الظاهري ، فقاده ذلك إلى المعنى المجرد الخاص بالقلب وأحواله ، وأصبحت العزلة غير قاصرة على الابتعاد عن الآخرين بالجسد والمكان ، بل العزلة قلبية وروحية عن كل ما سوى الله .

العَنْقَاء

العين والنون والقاف أصل واحد صحيح يدل على امتداد في شيء ، إما في ارتفاع وإما في انسياح . والعنقاء طائر لم يبق إلا اسمه «(٤)» . والعنقاء : طائر متوهم لا وجود له «(٥)» .

استعار ابن عربي هذا اللفظ لما له من معنى في عالم الوهم والخيال بالنسبة لعامة الناس ، أما بالنسبة له ، فجعل له معنى خارج العقل والفكر ، إذ يرى أنه هباء بين الوجود والعدم

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٦٠ .

((٢)) المعجم الوسيط (عزل) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٦٢٦ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٨٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (عنق) .

فيعرفه قائلا : « الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة »[1] .ويضيف ، قائلا ، العنقاء : « هو الهواء الذي فتح الله فيه وبه أجساد العالم »[2] .

لقد لاحظ ابن عربي أن هذا اللفظ يرد في شعر كثير من الشعراء ، إذ يدل معناه على أنه طائر خرافي فاستغل هذا اللفظ ليكني به عن الهباء تارة ، وعن الهواء تارة أخرى ، وبذلك جعل له وجودا في الكون والآفاق ، إذ يرد من العالم العلوي ، فتتأثر به الأجساد وتنفعل له القلوب .

العُبَّاد

العين والباء والدال أصلان صحيحان كأنهما متضادان : الأول يدل على لين وذل والآخر على شِدَّة وغِلَظ، والعُبَّاد :جمع عابد، ويقال:للمسلمين:عُبَّاد يعبدون الله تعالى[3].والعَابِد:المُوَحِّد[4] .

ميز ابن عربي بين الأولياء والعارفين والسالكين والمريدين والعباد وغيرهم ، وخص كلا منهم بصفات ليس للآخرين حظ فيها ، فيعرف العباد بأنهم : « رجال غلب عليهم الزهد والتبتل والأفعال الظاهرة المحمودة كلها ، وطهروا أيضا بواطنهم من كل صفة مذمومة ، قد ذمها الشارع ، غير أنهم لا يرون شيئا فوق ما هم عليه من هذه الأعمال ، ولا معرفة لهم بالأحوال ، ولا المقامات ولا العلوم الوهبية اللدنية ولا الأسرار ولا الكشوف ولا شيئا مما يجده غيرهم »[5] .

لقد أخرج ابن عربي العباد من دائرة المقربين ، والمطلعين على أسرار الله ، إذ ليس لهم موطئ لقدم فيها ، لأن أعمالهم قائمة على الزهد والتبتل ، والعمل بظاهر الشرع ، ليس لهم نصيب من العلوم اللدنية ، لعدم اتباعهم طريق أهل الله من الصوفية أصحاب الأحوال والمقامات .

العَمَاء

العين والميم والحرف المعتل ، أصلٌ واحدٌ يدل على سَترٍ وتغطية . ومن ذلك العمى ، ذهاب البصر من العينين كلتيهما ، والعَمَاء : السَّحاب الكَثيف المُطْبِق[6] .

لقد لجأ ابن عربي لتوضيح معانيه _ ذات الصفات الشفافة غير المرئية _ إلى الألفاظ

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٣١ .

((٢)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٨ .

((٤)) المعجم الوسيط (عبد) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٦٤ .

((٦)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٧١ .

التي توحي بالرقة والخفة والانتشار ، فاستخدم الهواء والهباء والعماء ، إذ لكل منها مفهوم خاص في عالم الوهم والخيال ، فيعرف العماء أنه : « بخار رحماني فيه الرحمة ، بل هو عين الرحمة » *«١» . وهو _ العماء _في بعض الأحيان حيرة ليس بعدها حيرة ، لأنها خاصة في العلم بالله فيعرفه بأنه : « حيرة ، وأعظمه الحيرة في العلم بالله » *«٢» . ويذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يقرنه بالجوهر الثابت ، فيرى أنه : « الجوهر الثابت ، وليس إلاّ نفس الرحمن » *«٣» .

لقد نقل ابن عربي هذا اللفظ من معناه العام الدال على السحاب الكثيف ، إلى معنى قريب له في الظاهر ، مختلف عنه في الجوهر ، فتارة ينعته بالحيرة التي تنتاب العبد عند التفكر بوجود الله ، وتارة أخرى ينعته بنفس الرحمن ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يرى أنه ملازم للحق قبل أن يخلق الخلق. ويحاول أن يصف الطبيعة التي يتكون منها العماء، فيقول: هو بخار رحماني أو جوهر ثابت

الغَيْبُوبَة

الغين والياء والباء أصلٌ صحيح يدلُّ على تسَتُّر الشيء عن العُيون *«٤» . والغيبوبة : خلاف الحضور . يقال : غابَ غَيْبَةً وغَيْبُوبةً وغِياباً : خِلاف شَهِدَ وحَضَر «٥» .

لقد تناول ابن عربي هذا اللفظ بطريقة مغايرة لكل من استخدمه من رجال الرسوم ، إذ تعايش مع معناه من حيث الظاهر والباطن ، وخاض هذه التجربة بقلبه ، فغاب عن وعيه ، بسبب تلقيه من أصناف العلوم ما يوقد نار إلهامه ، فيعرف الغيبوبة بأنها : « حال يصيب الجسم الإنساني ، لاشتغال الروح الإنساني المدبر عن تدبيره بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية ، فلا يبقى للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده ، فيرجع إلى أصله ، وهو لصوقه بالأرض » *«٦» .

ويتكلم عن الغيبوبة من حيث الرتبة والسببية ، وعما يحدث عنها من أعراض منها: ١_ غيبوبة إلهية : وهي غيبوبة خاصة بالأولياء والصفوة من الصوفية ، إذ يخترق النور الإلهي الجسم الإنساني ، فيحدث فيه النقاء والصفاء لاتصاله بالروح ، ويزيدها ابن عربي وضوحاً عند تعريفه لها بأنها :

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢٣٩ .
«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٣٨ .
«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٢٦٣ .
«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .
«٥» المعجم الوسيط (غيب) .
«٦» راضي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠ .

« حال يصيب الجسم الإنساني ، فتتخدر الجوارح ، وينحرف الطبع ، ويتغير المزاج ، لاختراق النور الملكي ظلمة هذا التركيب الطبيعي حتى يصل بذاته إلى النور الروحي في الإنسان فيلقى إليه » «١».

ـ٢ـ أما النوع الثاني ، فهو خاص بالمزاج ويسميه : غيوبة مزاجية : وهي غيوبة يعطل فيها العقل الإنساني وروحه ، وليس فيها فائدة تذكر ، فيعرفها بأنها : « حال من المزاج يُحمى القلب فيه بالذكر أو بالتخيل ، فيصعد من القلب بخار إلى الدماغ ، فيحجب العقل ، ويمنع الروح الحيواني من السيران ويرمي بصاحبه كالمصروع ، وليس فيه فائدة » «٢» . ويختم أنواع الغيوبة بنوع آخر يسميه ـ٣ـ غيوبة شيطانية : وهي خاصة بفئة من الرجال يغلب عليهم الوسوسة وسيطرة الشيطان ، إذ ترد عليهم أحوال يظنون أنها علم ، بينما هي سموم ، ويعرفها بأنها : « حال يعقل فيه صاحبه أهل مجلسه ، لا يغيب عن نفسه ولا عن حسه ، ويتحرك ولا سيما في مجلس السماع ، إنه صاحب وسوسة ، فكل ما يلقى إليه يتخيل أنها علوم ، وهي في حقيقتها سموم » «٣» .

لقد خرج ابن عربي من حجب الظلام ، وانطلق بصحبة روحه إلى عالم الغيب والأسرار ، وعاد إلى جسمه الفيزيقي محملاً بالعلوم والأسرار ، لتبددت الظلمة وأشرقت الأنوار ، وطرح الغيوبة للبحث والدرس ، فأخرجها من معناها المألوف الدال على عدم الحضور ، وألبسها ثوباً جديداً يتغير حسب طبيعة الغيوبة ، فمنها ـ الغيوبة ـ ما هو إلهي يتم فيها الاتصال بين الروح ونور الذات ، ومنها ما هو شيطاني يتبع لشهوات النفس ، ومنها ما ينبع من الخيال والوهم .

الغَيْد

العين والواو والدال أُصَيلٌ يدلُّ على لِينِ شيءٍ وتثنٍّ ، فالأغْيَد : الوَسنانُ المائِل العُنُق والجمع غِيدٌ ، والغَيْداء : الفتاةُ النّاعمة ، كأنّها تتثنّى ، والمصدر الغَيَد* «٤» .

لقد استعار ابن عربي كثيراً من الألفاظ للدلالة على الأسماء الإلهية،فأجاد الاختيار والتأويل ، فأورد طائفة منها في نثره وأخرى في نظمه ، منها البيض والغيد ، والحسان والخرد ، فشرع يقول :

وارْفَعْ صُوَيتَكَ بالسُّحَيرِ مُنادياً ... بالبِيضِ والغِيدِ الحِسَانِ الخُرَّدِ * «٥» .

«١» ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ٢١٤.

«٢» ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ٢١٤ .

«٣» ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ٢١٤ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

«٥» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩٠ .

ويريد بالغيد : « كل حقيقة لها تعطف بالكون كالأسماء الإلهية » «١» .

وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ ليخدم فكره الصوفي ، واستعان بالمعنى اللغوي ليكــون وسيلة للوصول إلى الغاية التي يسعى لتحقيقها ، والتي تمتاز برقتها وصفتها النورانية ، وبكونها منبع البهجة والسرور كالغادة الحسناء التي تهواها قلوب الرجال وتميل إليها .

الغَيْب

الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستُّر الشيء عن العُيون ، ثم يقاس من ذلك الغَيْب ما غَابَ مما لا يعلمه إلاّ الله " «٢» . والغَيْب : خلاف الشهادة . والغَيْب كل ما غَابَ عن الإنسـان سواء كان مُحَصَّلاً في القلوب أم غير مُحَصَّل "«٣» .

لقد كان مفهوم الغيب قبل ابن عربي ـ سواء عند الصوفية أو غيرهم ـ لضفاضاً وغير محدد ، ولكن عندما جاء ابن عربي عمل على تهذيبه وتنظيمه ، ووضع الأسس الخاصة به من حيث الإجمال والتفريع ، فجاء المعنى متناسقاً ، إذ يعرفه بأنه : « ما ستره الحق منك لا منه ولهذا يشار إليه » "«٤» . ويورد تعريفاً آخر يصنف فيه الغيب إلى قسمين : غيب لا يُعلم أبداً ، وغيب يعلم من البعــض ولا يعلم من البعض الآخر ، ولكل منهما صفات ومميزات ، يظهرها في تعريفه ، إذ يقول : « الغيـــب غيـان ، غيب لا يعلم أبداً ، وليس إلاّ هوية الحق ونسبته إلينا ، وأما نسبتنا إليه فدون ذلك ، لهذا غيب لا يعلم أبداً ، والقسم الآخر غيب إضافي ، فما هو مشهود لأحد قد يكون غيباً لآخر ، فما ثم إلاّ وهو مشهود في حال غيبه عمن ليس بمشاهد له ، فإذا ارتضى الله من ارتضاه لعلم ذلك أطلعـه عليه لا ظناً ولا تخميناً » " «٥» . ويرى أن الغيب متعدد ومتشعب ، إلاّ أننا يمكن حصره في أربعة أنواع هي : ـ١ـ غيب الغيوب ، ويعرفه بأنه : « علم الله المسمى بالعناية الأولى » "«٦» .

ـ٢ـ أما الغيب الآخر والخاص بغيب عالم الأرواح ، فهو يرى أنه : «انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل والأبد في العالم الأول العقلي ، الذي هو روح العالم المسمى بأم الكتاب على وجه

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩١.

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

((٣)) المعجم الوسيط (غاب) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٩ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٣٥ .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ص ٢٠٥ .

كلي ، وهو القضاء السابق » *« ١ » .

-٣- ويذكر أيضاً غيب عالم القلوب ، وذلك الغيب الذي يتسع حتى يشمل اللوح المحفوظ ويهدف من وراء تعريفه له ، إظهار مدى الدرجة التي يصل إليها العارفون بالله ، فيقول : « وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلا بعينه مفصلاً تفصيلاً علمياً كلياً وجزئياً في عالم النفس الكلية ، التي هي قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ » *« ٢ » .

-٤- وينهي حديثه عن الغيب ، بذكر غيب عالم الخيال ، إذ يعرفه بأنه : « انتقاش الكائنات بأسرها في النفوس الجزئية الفلكية المنطبعة في أجرامها ، معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه ، وذلك العالم هو المعبر عنه في الشرع بالسماء الدنيا » *« ٣ » .

لقد عرض ابن عربي في تعاريفه السابقة كل ما ذكره سابقوه عن الغيب في ، فنظمه وأضاف إليها الكثير ، فبدا ما قدمه كأنه ابتكار جديد ، عجز من جاء بعده على إعادة التشكيل أو التحديث . وقرن المعنى الصوفي بالمعنى اللغوي ، إذ يدل كلاهما على كل ما غاب عن الإنسان ، إلاّ أنه في المعنى الصوفي فسر وأوضح وفند وفرع ، وذكر أنواعاً من الغيوب ضمت عالم الملك والملكوت ، ولم يقتصر على ذكرها ، بل وضع تعريفاً لكل واحد منها ، أظهر فيه قدرته على التفريق والتمييز .

الغَرْب

الغين والراء والباء أصلٌ صحيح ، وكلمُهُ غير منقاسةٍ ، ولكنّها متجالسة . فالغَرْب : حَدُّ الشيء . والغَرْب : الدَّلو العظيمة . والغَرْب : شجر *« ٤ » . والغَرْبُ :جهة غروب الشمس « ٥ » .

لقد استغل ابن عربي الألفاظ الدالة على الجهات،ليكني بها عن أمور غيبية ، إذ يقول:

رأى البرّقَ شرقيّاً، فحنَ إلى الشـرّقِ   ولو لاحَ غرْبيّا لحَنَّ إلى الغَرْبِ * « ٦ » « الطويل » .

ويريد به : « تجلي الهوية ، وهو خاص بعالم الغيب والملكوت » *« ٧ » .

« ١ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٠٥ .

« ٢ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٠٥ .

« ٣ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٠٥ .

« ٤ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٦ .

« ٥ » المعجم الوسيط (غرب) .

« ٦ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

« ٧ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

لشدة تأثر ابن عربي بالأمور الغيبية وسيطرتها عليه ، تتوارد في كتاباته بشكل دائـم ، ولا عجب في ذلك ، لعلوم القلوب تُستَمَدُّ مِنْ عَلاَّم الغيوب . ولقد استخدم لفظ الغرب للدلالة علـى الأمور الغيبية ، وذلك لأن الغرب هو الجهة التي تختبئ الشمس فيها ، فكأنه _الغرب _ الحجـاب الذي يخفي في أركانه مصدر الضوء والشعاع والنور .

الفُؤاد

الفاء والألف والدال هذا أصلٌ صحيح يدلّ على حُمّى وشِدَّةِ حرارة . والفُؤاد سمي بذلـك لحرارته" «١» . والفُؤاد : القلب "«٢» .

لقد استخدم ابن عربي المترادفات ، مع إعطاء كل منها مفهوماً خاصاً مميزاً عن المعنى الآخـر كأنه يقول : لكل حرف من الحروف المكونة للكلمة يسهم في تشكيل المعنى ، فالفؤاد الذي هو من معاني القلب له مفهوم خاص ، إذ يعرفه بأنه : « القلب المترقي إلى مقام الروح في الشهود المُشَـاهِد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالوجود الحقاني » "«٣» .

وهكذا يثبت ابن عربي بأن لكل كلمة معنى خاصاً بها ، وإن دلت في ظاهرها على معنى كلمة أخرى ، أو كانت مرادفة لها ، إذ يصرح في تعريفه للفُؤاد بأنه القلب ، ولكنه في حالة من حـالات ترقيه إلى مقام الروح .

الفَلَك

الفاء واللام والكاف أصلٌ صحيح يدُلُّ على استدارةٍ في شيء "«٤» . الفلك :المدار يسبح فيه الجرم السماوي "«٥» .

لقد ورد كثير من الألفاظ الدالة على الفلك في مؤلفات ابن عربي . إذ ذكر التجارب التي خاضها في انطلاقه إلى عالم الفضاء ، فيبدو لمن يطلع على ما كتبه أنه ينقل الحقيقة بعينها .إلاّ أنه يركز على المعنى الصوفي لمثل هذه الألفاظ ، إذ يورد الفلك في بيت من الشعر يقول فيه :

شمسُ ضُحًى في فَلَكٍ طالِعةٌ   غُصنُ نَقاً في رَوضَةٍ قد نُصِبا «٦» «الرجز» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٨ .

«٢» المعجم الوسيط (فأد) .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٢٧١ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣١ .

«٥» المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٧٠١ .

«٦» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٦ .

إذ يعرف الفلك قائلاً : الفلك : « عبارة عن الصور التي يقع بها التجلي ، وهي تختلف باختلاف المعتقدات والمعارف ، وهي حضرة التبدل والتحول في الصور ، وهذه القوة الإلهية والصفة الربانية تظهر أعلامها ، لأهل الجنان في سوق الجنة الذي لا بيع فيه ولا شراء »*«١» .

لا يكاد ابن عربي يخرج عن مبدأ واحد يقوم على دوران الذرات حول نواتها ، والكواكب حول شموسها ،فالجاذبية متبادلة بين جل الأجرام التي لا يكاد يخرج واحد منها عن المدار المرسوم له ، إذ تظهر في هذا النظام الكوني صفة الديمومة التي لا تغيير فيها ولا تبديل ، إلاّ إذا أراد الله ذلك . أما بالنسبة لتقبل الحقائق الإلهية أو رفضها ، فيرجع إلى اختلاف المعتقدات وتنوعها ، لتبدو الحقائق بنسب ربانية متباينة ، إذ لكل فئة من الفئات اعتقادها وتوجهها ، وأتم العقائد وأكملها هي العقيدة الإسلامية ، ففيها الفوز ونيل السعادة الأبدية .

الفُتُوح

الفاء والتاء والحاء أصلٌ صحيح يدلُّ على خلافِ الإغلاق،وفواتحُ القرآن :أوائل السُّور«٢» والفتوح والفتح اشتقا من الفعل فتح .والفتح:الهداية،ويقال:فتح الله قلبه للأمر : شرحه له «٣» .

نظر ابن عربي لتوارد الأمور الغيبية على بعض أولياء الله بدون تعمل للفكر، أو اجتهاد بطلب العلم،وذلك لأن العلم اللدني هبة من الله ترد على قلوب من اصطفاه الله من عباده ، وسمى مثل هذا الحال بالفتوح ، وعرفه بأنه:« كل أمر جاء من غير تعمل ولا استشراف ولا طلب فهو فتوح، ظاهراً كان أو باطناً وله علاقة في ذائق الفتوح ، وهي عدم الأخذ من فتوح الغير أو نتائج الفكر » «٤» .

ويضيف:الفتوح:« فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن وفتوح المكاشفة » *«٥» .

لقد استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً صوفياً خاصاً ، خرج فيه عن المعنى المألوف لدى علماء اللغة وأصحاب الرسوم ، إذ يفسرونه بقدرة الإنسان على التوصل إلى حل بعض المعضلات لاستخدام مميز للفكر ، وحسن الإدارة والتصرف . أما ابن عربي وعلى النقيض من ذلك ، يرى أن ابتعاد المرء عن كل هذه الأمور ، يُسْرِع بعملية الفتح .

«١» ابن عربي ، ترجمان الاشواق ، ص ١٠٦ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٨ .

«٣» المعجم الوسيط (فتح) .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٢٤٤ .

«٥» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

الفِطْرَة

الفاء والطاء والراء أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على فَتْحِ شيءٍ وإبرازِه . من ذلك الفِطْرُ من الصَّوم ، يقال : أَفْطَرَ إفطارا ، والفِطْرة : الخِلْقة «(١)» . والفِطْرَةُ : الطبيعة السليمة لم تُشَب بعَيْب «(٢)» .

نظر ابن عربي إلى هذا اللفظ نظرة صوفية ، تقوم على النور وتجليات الحق على الوجـــود والخلق ، فتتمايز الممكنات ، من حيث الطبيعة والصور ، فيرى بأنها : «النور الذي تشق به ظلمة الممكنات ، ويقع به الفصل بين الصور ، فيقال : هذا ليس هذا ، إذ قد يقال : هذا عين هذا مـــن حيث ما يقع به الاشتراك» «(٣)» .

من خلال التعريف السابق نلمس الفكرة التي يؤمن بها ابن عربي ، والتي يرددها ويصر عليها دون تراجع أو فتور ، فهو يرى أن النور يُظْهِر الممكن والوجود بحسب الاستعداد لتقبله ، فالكمال لله ، والنقص من طبيعة الأجسام والأكوان ، والكل يظهر بحسب نقاء فطرته ، فمن تطهرت نفسه ، رق قلبه ، وصفت روحه ، وعادت إليه فطرته .

الفَيْضُ

الفاء والياء والضاد أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على جَرَيَانِ الشيء بسُهولة ، ثم يقاسُ عليـه . والفَيْضُ : الكثير : يقال غيضا من فَيْض : أي قليلاً من كثير «(٤)» . والفَيْضُ : الغزير ، ويقـــال : رجلٌ فيضٌ : كثير الخير «(٥)» .

إن ابن عربي يركز على فكرة رئيسة واحدة ، يدور في فلكها كل ما وضعه في مجال التصوف إنها مسألة الإله والمألوه،والواجد والموجود، والخالق والمخلوق ، وعلاقة كل منهما بالآخر . ومن أجل ذلك استعار الألفاظ ، وصاغ العبارات ، وأوّل المعاني ، ورفض انفصال الظاهر عن الباطن ، وتوصل إلى حقيقة راسخة مفادها : استحالة الوجود بدون تجليات أسماء الله وصفاته ، وسماها بأسماء متعددة منها : الفيض،إذ يعرفه بأنه : «تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة» «(٦)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٥٨ .

«(٢)» المعجم الوسيط (فطر) .

«(٣)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٢٤ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٦ .

«(٥)» المعجم الوسيط (فيض) .

«(٦)» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٩ .

ويذكر نوعاً آخر من الفيض يسميه الفيض المقدس ، يرى فيه أساس الوجـــود ومصـــدره الأزلي ، ويشرح ذلك بقوله : الفيض المقدس : « هو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليـــه في ثبوتها الأزلي ، وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته » «١» .

وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ بطريقة دقيقة ومحسوبة ، مستغلاً المعنى العام الدال علـى جريان الشيء بسهولة ، إذ يرى أن هذا الجريان حادث في الكون ، ولكنه يختلف في طبيعته عن كل ما عداه ، إذ ليس كمثله شيء ، فهو نوع من التجليات التي تفيض من الحق للوجـــود والخلـــق ، ويسري في الأعيان سريان الروح في الجسد .

القَضَاءُ

القاف والضاد والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إحكامِ أمرٍ وإتقانه وإنفاذه لجهتـــه .والقَضَاءُ : الحُكْمُ «٢» .

اطلع ابن عربي على كيفية حدوث الخلق عن طريق القصص الدينية التي وردت في الديانات السماوية الثلاثة وعن طريق الكشف ، وتحقق له أن كل ما في الوجود قد قضى الله فيه منذ الأزل إلى الأبد . واستعار لفظ القضاء ليدل على هذا المعنى ، إذ يقول : القضاء :«هو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً،وهو لا يعلمها إلاّ على نحو ما تعطيه أعيانها » «٣» .

من خلال هذا التعريف ، أخرج ابن عربي هذا اللفظ من المعنى العام الدال على الحكم دون تحديد لنوعه ، إلى قضاء الله الخاص والمسبق على طبيعة الموجودات وحقيقتها ، وهو مبدأ ثـــابت ، وفكر راسخ عند ابن عربي .

القُرآن

القاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على جَمْعٍ واجْتِمَاع ، وإذا هُمِزَ هذا البابُ كان هو والأوّلُ سواء . والقُرآن كأنّه سمّي بذلك لجمعِه ما فيه من الأحكام والقِصَص وغير ذلك «٤» . والقُرّاءُ : جمع قَارِئ، والقَارِئ : المتنسك ، والقارئ للكتاب : المتتبع لكلماته

«١» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٩٠ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٠٦ .

«٣» ابن عربي ، فصوص الحكم، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٤٠ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٦ .

نظراً والناطق بها ، والقرآن : كلامُ الله المنزل على رسوله ـص ـ المكتوبُ في المصاحف *((١)) .
ليس القرآن عند ابن عربي هو ما أنزل الله على الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولم يكن آخر الكتب السماوية التي نزلت على الرسل ، بل يعتبره أول الكتب السماوية في الوجود ، وأن ما جاء من كتب سماوية سابقة قبل بعثة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم تخرج في تعاليمها عن تعاليم الإسلام ، والمستمدة من القرآن الذي يعتبره بأنه : ((أم الكتاب الذي عنه خرجت الكتب المنزلة ، واختلفت الألسنة به ، لقبوله إياها بحقيقته)) *((٢)) .

وتطرق ابن عربي للقُرَّاء لما لهم من صلة وثيقة بالقرآن ، إذ يعتبرهم أهل الله وخاصته ، ذلك لأنهم عرفوه بقلوبهم ، وتقربوا إليه بأعمالهم ، واطلعوا على أسرار أسمائه وصفاته ، وسمى مثل هؤلاء بالقُرَّاء ، إذ يرى أنهم : ((أهل الله وخاصته ، وهم الذين حفظوا القرآن بالعمل به ، وحفظوا حروفه فاستظهروه حفظاً وعملاً)) ((٣)) .

وهكذا أخرج ابن عربي لفظ القراء من معناه العام والذي يدل على التتبع لكلمات الكتاب نظراً والنطق به ، ليصبح ذا معنى باطني يقوم على معرفة الله بالقلب ذكراً وبالفناء عملاً . وقرن القرآن بوجود الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ يرى أن أول الموجودات التي هي الحقيقة المحمدية والتي صدرت منها وانبثقت عنها جميع الأعيان ، ومن هنا فالقرآن وجد بوجود الرسول محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ كحقيقة وليس كجسد ، فالقرآن سابق في وجوده لجميع الكتب السماوية .

القَمَر

القاف والميم والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على بَياضٍ في شيء ، ثم يُفرع منه ، من ذلك القَمَر : قَمَر السَّماء ، سُمِي قَمَراً لبَيَاضِه *((٤)) . والقَمَرُ : جِرْمٌ سماوي صغير يدور حول كوكب أكبر منه ويكون تابعاً له ، ومنه القمر التابع للأرض *((٥)) .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً صوفياً ، إذ يرى أنه يدل على مقام برزخي ذي صفات خاصة ، ومن هذه الصفات ، أن القمر يخضع ـ في شكله وشدة نوره وضعفه ـ إلى حال النور الصادر عنه ، فيعرفه بأنه : ((مقام برزخي بين مسمى الهلال ومسمى البدر في حال زيادة

((١)) المعجم الوسيط (قرأ) .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٣١٠ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣، ص ٣٥ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٠ .

((٥)) المعجم الوسيط (قمر) .

النور ونقصه ، فسُمي هلالاً لارتفاع الأصوات عند رؤيته في الطرفين ، ويسمى بدراً في حال زيادة عموم النور لذاته في عين الرائي »«(١)» .

لا عجب من استخدام ابن عربي للقمر كاصطلاح صوفي ، فقد رمز للشمس ، لتدل على الحقيقة الإلهية ، وأظهر أن ضوءها قوي ساطع لا يفتر ، أو يضعف في كل الأحوال والأوضاع ، بينما نور القمر يتذبذب في قوته وضعفه وزيادته ونقصه ، كأنه يريد أن يقول : بأن نوره ليس ذاتياً بل يستمده من ضوء الشمس ، كناية على أن الحقيقة الإلهية هي الأصل وما دونها يستمد ذاته منها .

القَرْن

القاف والراء والنون أصلانِ صحيحان ، أحدُهما يدلُّ على جَمْعِ شيءٍ إلى شيء ، والآخر شيء يَنْتَأُ بقُوَّة وشِدَّة ، والقَرْن للشاة وغيرها ، وهو ناتئٌ قويّ ، ، والذَّوائبُ قُروناً »«(٢)» . والقَرْن مادّة صلبة ناتئة بجوار الأذن في رؤوس البقر والغنم ونحوها ، وفي كل رأس قرنان غالباً »«(٣)» .

لقد استخدم ابن عربي القرن لما لهذا اللفظ من دلالة ، إذ يرمز غالباً إلى القوة والصلابة واتخذته بعض الأقوام شعاراً لها ، أما ابن عربي فقد كنى به عن مكان غيبي هو مجمع الأرواح ، سواء كان ذلك بعد الموت أو في النوم ، إذ يرى بأنه : «محل لجميع الصور البرزخية التي تنتقل إليها الأرواح بعد الموت وفي النوم ، شكله شكل القرن ، أعلاه واسع وأسفله ضيق على شكل العَلَم ، وتنتقل القوى مع الروح إلى تلك الصورة البرزخية نوماً وموتاً » »«(٤)» .

إن ما يشغل ابن عربي هو العلاقة القائمة بين الحياة والموت ، ومصير الإنسان في حال انتقاله إلى العالم الآخر ، وطبيعة الحياة هناك ، فيتخيل مكاناً يطلق عليه القرن ، إذ يعتبره مجمع الأرواح التي أصحابها على قيد الحياة ، ومن الأموات ، إذ لهم حياتهم الخاصة ، ينظمونها بأسلوب معين . وهذا ما يزيد الظنون بأن دانتي صاحب الكوميديا الإلهية قد اطلع على آراء ابن عربي ، واستمد منه أفكاره .

القَبْضتان

القاف والباء والضاد أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على شيء مأخوذٍ ، وتجمُّع في شيء ، تقول

«(١)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢١٢ .

«(٢)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٤ .

«(٣)» المعجم الوسيط (قرن) .

«(٤)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٢٥ .

قَبَضتُ الشَّيءَ من المال وغيرِه قبضاً ، وتَقبِض السيف ومَقبَضه "((١)) . والقَبْضُ : يقال : صار الشَّـيءُ في قَبْضِهِ : في ملكه . والقَبْضَةُ من الشيء : ما قبضت عليه من ملء كفِّك "((٢)) .

لقد استفاد ابن عربي من قصة خلق الله لآدم عليه السلام،في وضع هذا المصطلح والتي تقول:((إن الله قبض قبضة من تراب ، وخلق آدم منها ، ونفخ فيه من روحه . ولما كان الكون قد خلقه الله بما يحويه من أعيانه،أكنى عن بعض العوالم التي فيه،بالقبضتان ، وعرفهما بأنهما : العالمان : عالم السعادة وعالم الشقاوة، ما منهم جارحة ولا فيهم جوهر فرد إلاّ وهو مسبح لله مقدس لجلاله،غير عالم بما تصرفه فيه نفسه المدبرة له، المكلفة التي كلفها الله تعالى عبادته »"((٣)) .

يصر ابن عربي على أن العوالم ما هي إلاّ كائنات حية تسبح لله في السر والعلانية ، ولا يدرك تسبيحها إلاّ الله والعارفون الذين تم لهم الكشف ، إذ يرون ويسمعون ببصائرهم وذلك لأن الله أنار قلوبهم وأزال الحجب عن سرائرهم .

القُرْبَة

القاف والراء والباء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على خلاف البُعد "((٤)) . والقُرْبَةُ : القَرَابَةُ والقُرْبَةُ ما يُتقرَّبُ به إلى الله تعالى من أعمال البِرِّ والطَّاعَةِ "((٥)) .

ينظر ابن عربي إلى القربة على أنها مقام من المقامات ، التي يناله أصحاب الطريق ، إذ يعرفه بأنه : ((مقام بين الصِّديقيَّة والنبوة ، وهو علمُ كونٍ من الأكوان من علوم الكشف ، وهو من أحوال المريدين أصحاب السلوك)) "((٦)) .

من التعريف السابق لم تعد القربة في معناها الصوفي التقرب إلى الله بأعمال البر والطاعة ، بل أصبحت حالاً من الأحوال التي يتصف بها صنف من أهل الله إذ تكون القربة بالنسبة لهم عن طريق الكشف ، وهي قربة روحية يستطيع العبد من خلالها أن يقترب إلى ما يريد عبر الأكوان ، مع بقاء الجسد في المكان الذي هو فيه كاقتراب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من قاب قوسين .

الكَشْف

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (قبض) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ١٤٤ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٧ .

((٥)) المعجم الوسيط (قرب) .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٤٧٤

الكاف والشين والفاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على سَرْوِ الشيء عن الشيء ، كالثوب يسري عن البدن «١» والكشف : الرَّفع ، والإزالَة ، يقال كَشَفَ الشيءَ كَشْفاً : رفع عنه ما يُواريه ويغطيه ، والكَشْفُ : نظام تهذيبيّ يراوده تكوين الشّخصية المُشْرَبة بروح التعاون والنّجدة ، والاعتماد على النفس ، ويعتمد على الرحلات والحياة في المعسكرات «٢» .

لقد ذكر كثير من الصوفية الذين سبقوا ابن عربي الكشف ، ولكنهم لم يعرفوه بشكل واضح ومتكامل كما فعل ابن عربي ، إذ يعرفه بأنه : «الحال الذي لا يشاهد فيه الصوفي إلاّ الوجود الحقيقي الذي هو وجود الحق» «٣» . ولم يكتف بذلك بل صَنَّفَهُ إلى عدة أصناف منها : صنف تكون فيه النفس هي مَصْدَر الكشف ، وذلك في أوقات الرياضات والمجاهدات ، ويُسَمي هذا النوع من الكشف : ـ١ـ الكشف النفساني : إذ يعرفه أنه : «ما يرتسم في النفوس الخيالية عن قيودها المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات» «٤» . أما الكشف الآخر ، وهو الكشف الذي يكون العقل مصدره ، فهو ـ٢ـ الكشف العقلي ، إذ يعرفه أنه : «ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر والمزاج» «٥» . والنوع الآخر من الكشوف ، فهو ـ٣ـ الكشف الروحاني : وهو مرحلة أكثر تقدماً من النوعين السابقين ، ويعتمد على إزالة الحجب العقلية والنفسية ، إذ يعرفه أنه :
« الكشف الذي يكون بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية ومطالع الأنفاس الرحمانية » «٦» .
ـ٥ـ أما النوع الأخير فهو الكشف الرباني : وهو كشف يكون بطريق التجلي ، فيعرفه أنه :
« الكشف الذي يكون بطريق التجلي ، إما بالتنزل أو بالعروج أو بمنازلات الأسرار » «٧» .

وهكذا انتقل ابن عربي من عالم النفس والعقل والفكر ، إلى عالم الروح والخيال ، ذلك العالم الذي فيه من الأمور ما لا يصدقه عقل ، ولا يخضع لفكر أو منطق أو برهان ، لأنه من أفعال القلوب القابلة لتلقي العلوم اللدنية ، والاطلاع على عالم الغيب والشهادة ، بالكشف عن سر الملك والملكوت ، وعالم الأكوان ، وهو الكشف الأسمى الذي يسعى الصوفي للحصول عليه .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٤٥ .
((٢)) المعجم الوسيط (كشف) .
((٣)) عبد الباري ، مرجع سابق ، ص ٣٠٥ .
((٤)) ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ٢٦ .
((٥)) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .
((٦)) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .
((٧)) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

الكَوْن

الكاف والواو والنون أصلٌ يدلُّ على الإخبار عن حُدوثِ شيءٍ ، إمَّا في زمانٍ ماضٍ أو زمان راهن «(١)» . والكَوْن : الوجودُ المطلق العام «(٢)» .

يتناول ابن عربي هذا المفهوم بشكل يخالف في مضمونه المعنى العام ، الذي يقوم على الأعيان المتحيزة ، إذ يرى أن الكون هو كل ما سوى الله ، سواء وُجِدَ أم لم يُوجَد ، ذلك لأن الوجود عنده متجدد ، ويستمر الخلق من الأزل إلى الأبد بشكل دائم من قِبَل العبد والرب ، فيعرفه أنه : « كل أمر وجودي ، وهو خلاف الباطل » «(٣)» . ويقصد بالباطل : «العدم الذي هو خلاف الحق» .

نلمح من خلال هذا التعريف المعنى الدلالي الذي حدده للكون ، والذي اعتبره كل أمر وجودي ، وهذا الأمر متجدد يستمد وجوده من نور الله أو الحقيقة المحمدية أو من الإنسان ، فالوجود يعج بالأرواح التي تخلق في كل آن ، إذ تبعث من الأعيان والحروف والمعاني .

الكِبْر

الكاف والباء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على خِلاف الصِّغَر، والكِبْرُ:العَظَمَة «(٤)» .

يرى ابن عربي ، أن الكِبْر ليس من صفات الإنسان ، ولكن من صفات الخالق ، فيعرفه أنه : « حال من أحوال القلوب من حيث ما هي عالمة بمن ينبغي أن ينسب إليه الكبرياء » «(٥)» .

لقد استخدم ابن عربي الكِبْر كلفظ دال على نقيضه بالنسبة لقلوب العارفين ، لأن قلب العارف دائم الكمد،والخضوع والتواضع،لإيمانه القاطع بأن الكبرياء صفة من صفات الخالق ، وليس للعبد نصيب فيها،فكل من يحاول أن يتصف بها من غير الله ، تكون وبالاً عليه إذ الكبرياء رداء الحق

الكَمَال

الكاف والميم واللام أصلٌ صحيحٌ يَدلُّ على تمام الشَّيءِ ، يقال كَمَلَ الشيء وكَمُلَ فهو كامل ، أي تام «(٦)» .

«(١)»ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٩ .

«(٢)» المعجم الوسيط (كون) .

«(٣)» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٩ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٣١ .

«(٥)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ١٨٤ .

«(٦)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٤ .

والكَمَال : اجتماع المناقب الحسنة ، ويقال (الكَامِل) من الرجال : الجامع للمناقب الحسنة «١» .

يعلم ابن عربي أن الكمال لله ، إلاّ أنه يعتقد بأن الإنسان قد يصل إلى الكمال ، إذ كـــان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو سيد أبناء آدم ـ عليه السلام ـ ولا يكون الإنسان كاملاً إلاّ إذا وقف على الصورة الرحمانية ، ويفسر ذلك بقوله : الكمال : « هو وقوف الإنسان على الصـــورة الرحمانية بطريق الإحاطة ، وذلك عند مقابلة النسخة حرفاً حرفاً ، فيؤثر ولا يتأثر ، ولا يميـــل ولا يؤثر عدل في فضل ، ولا فضل في عدل بل يرتفع الفضل والعدل ، ويبقى الوجود والشهود » *«٢»

لما كانت العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة مميزة ، كما يراها ابن عربي ، لذلك فإن إمكانية الوصول للحالة التي يتم فيها التقارب بينهما قائمة ، ولا يكون ذلك إلاّ بالتطهر. ويذهب ابن عربي إلى القول : بأن العبد قد يصل إلى درجة الكمال ، إذا تخلق بأخلاق توقفه على الصورة الرحمانية .

الكُفْر

الكاف والفاء والراء أصلٌ صحيحٌ يَدلّ على معنى واحد ، وهو السَّتْر والتَّغطية . والكُفْر : ضد الإيمان ، وسمي بذلك لأنه تَغْطِيَةُ الحق *«٣» .

يعتبر ابن عربي إقفال القلوب أمام أنوار الحق سبباً من أسباب الكفر ، إلاّ أنه لا يشترط في الكفر والإيمان عقيدة معينة ، وذلك لأنه يرى: « أن كل عابد يعبد ، مهما كان معبوده ، فإنه يعبد الله على الصورة التي يراه عليها ، وأكمل العبادات وأتمها هو اتباع الرسول محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأن القرآن هو أم الكتاب الذي استمدت منه الكتب السماوية الأخرى تشريعاتها ، وليس هناك من كفر إلاّ : الاحتجاب عن الحق » *«٤» .

لم يعد الكفر عند ابن عربي يقتصر على عدم الإيمان ، لأن ذكر الله صفة فطريـــة في جميـــع الأعيان ، إذ يسبح كل منها ربه بالصورة التي وجد عليها ، ومن بينها الإنسان الذي لا يحول بينـــه وبين خالقه شيء ، سوى الحجاب الناشئ عن الصدأ المغلف لقلبه ، فإذا زال الصدأ ينعم المرء بالإيمان وينعدم الكفر ، دون أن يكون أي تـــأثر للصـــورة الـــتي يعبـــد الله فيـــها ، إلاّ أن أتم أشـــكال

«١» المعجم الوسيط (كمل) .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣١٩ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٠ .

«٤» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ١٦٧.

الإيمان هو الإسلام ، إذ يتم به المقصود ، وينعم المحب بالمحبوب .

اللَّوْح

اللام والواو والحاء أصلٌ صحيحٌ معظمُه مقاربةُ بابِ اللّمعان ، يقال لاحَ الشيء يلوح ، إذا لَمَحَ ولَمَع ، والمصدر اللَّوْح ، واللَّوْح : الكَتِف ، واللَّوْح الواحد من ألواح السَّفينة ، وهو أيضاً كلُّ عظيم عريض "«١» . واللَّوْح : ما كتب فيه من خشب ونحوه "«٢» .

نظر ابن عربي إلى اللَّوْح نظرة أكثر شمولية وتفصيلاً من جميع الذين تناولوا هذا اللفظ بالشرح والتفسير ، إذ فرّع وشعب ، وأعطى لكل نوع منها معناه الخاص ، ومن هذه الأنواع :

ـ ١ ـ اللَّوْح المحفوظ ، ذلك اللوح الذي وجد منذ الأزل ، وسطر فيه القضاء والقدر ، بأمر إلهي لا يقبل التغير والتبديل ، إذ يعرفه أنه : «أول موجود البعائي ، وأول موجود وجد عن سبب ، وهو العقل الأول ، وهو موجود عن الأمر الإلهي » «٣» .ويذكر نوعاً آخر من الألواح التي تقبل الإضافة والتشكل في عالم الشهادة ، إنه ٢ ـ لوح الهيولي : « وهو اللوح القابل للصور في عالم الشهادة »«٤» . ويفرع من اللوح المحفوظ لوحاً آخر،له سمة خاصة ومميزة ، إذ يرى أن ما كتب فيه من الأزل يبقى إلى الأبد دون تغيير، إنه : ٣ ـ لوح القضاء السابق ذلك اللوح الذي يعرفه قائلاً:« إنه عقل الكل المنتقش بكل ما كان ويكون أزلاً وأبداً على الوجه الكلي المستتر عن المحو والإثبات»«٥».

ـ ٤ ـ ويختتم الأنواع كلها بلوح العقل الأول،إذ يعتبره :«لوح القضاء السابق العالي عن المحو والإثبات» "«٦» .

وهكذا يحلق ابن عربي في الآفاق ، ويسطر قلمه ما تشاهده روحه في الحضرة الإلهية ، وعالم الشهادة ، ويترجم قلبه ما يرد عليه من عالم الملكوت ، وما يكشف له من أسرار الغيب والقضاء والوجود . فاللوح عنده ليس من الأعيان أو الوهم ، ولكنه منقوش من نور في لوح إلهي . .

اللسن

اللام والسين والنون أصلٌ صحيحٌ واحدٌ ، يَدلُّ على طولٍ لطيفٍ غير بائنٍ في عضوٍ أو غيره

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٤ .

«٢» المعجم الوسيط (لاح) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ١٠٢ .

«٤» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٣٢٢ .

«٥» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٣٤٢ .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٣٤٢ .

واللَّسَن ، جودة اللّسان والفصاحة . واللّسْن : اللُّغة *((١)) .

لقد استخدم ابن عربي اللّسَن كاصطلاح صوفي ، ليدلل به على مناجاة الخالق لأوليائه وأصفيائه الذين يصفهم بأجمل الألفاظ وألذها ، إذ يعرف اللّسَن بأنه : « ما يقع به الإفصاح الإلهي لآذان العارفين ، وهي كلمة الحضرة » *((٢)) .

وهكذا أخرج ابن عربي المعنى اللغوي من نطاق اللغة البشرية إلى صورة من صور المناجاة التي يخاطب الله بها عباده من العارفين ، إذ لا يعرف طبيعتها أو كنهها إلاّ من خاض هذه التجربة ، وكان ضيف من ضيوف الحضرة .

لَمْيَاء

اللام والميم والحرف المعتل كلمة واحدة ، وهي اللَّمَى ، وهي سُمْرَةٌ في باطن الشَفَة ، وهو يستحسن *((٣)) . واللمياء من اللَّمَى ، واللَّمَى : سُمْرَةٌ في الشفة تُستحسن *((٤)) .

لقد استخدم ابن عربي الألفاظ الدالة على النعومة والجمال والرقة والحنان ، التي تبعث في القلب العشق والهيام ، لينعت بها الألفاظ الإلهية ، والمعاني السمية ، والأمور الغيبية ، لتنجذب لها قلوب العارفين ، وتحن لرؤيتها أفئدة الأولياء والصالحين ، ويترنم بذكرها القارئ لنثره ، والمنشد لشعره ، إذ يقول :

لَمْيَاء لَعْساءُ مَعسولٌ مُقَبَّلُها   شهادةُ النحلِ ما يَلقَى منَ الضَّرَبِ *((٥)) ((البسيط)) .

ويشير باللمياء إلى : « الحكمة العلوية » *((٦)) .

إن المتأمل لهذه الألفاظ يهتز طرباً لحسن الصياغة ، وجودة الوصف ، والتناسق القائم بين العبارات ، والتكامل في المعنى . فيبدو البيت كله كأنه منبع للإشارات والرموز والتلميحات . وهكذا فإن ابن عربي استغل المعنى اللغوي الدال على السمرة بالشفة ، ليشير إلى ما عنده من الأمور الغيبية التي تُسَرُّ لها العيون ، وقفوا لها الصدور ، لشرف المنبع وطيب المذاق .

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٧٦ .

((٢)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٨ .

((٤))المعجم الوسيط (لمى) .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

اللَّمْح

اللام والميم والحاء أُصَيْلٌ يدلّ على لَمْع شيء يقال : لَمَح البرقُ والنَّجمُ لَمْحاً : إذا لَمَعا «(١)» . واللَّمْح : الأمر الواضح : يقال : لأُرِيَنَّكَ لمحاً باصراً : أمراً واضحاً . واللَّمْحَـــةُ : النَّظرةُ العَجْلَى . يقال رأيته لمحةَ البرق : قَدْرَ لمعة البَرْق من الزَّمان* «(٢)» .

أحوال الصوفي ، وما يتوارد عليه من عالم الغيب ، هو محور حديث ابن عــــربي وتصريحاتـــه ، وقـــد أدى تعـــدد الأحوال وتنوعها إلى كثرة ألفاظ المصطلح الواحد ، فتارة يستخدم اللفظ الدال عليه وتارة أخرى يكني عنه بلفظ ذي معنى قريب من معناه الظاهري ، فيشد انتباه القارئ إليه .وذلك عندما يقول :

فإنّ غَرامي بالبُرَيْقِ ولَمْحِهِ ... وليسَ غَرَامي بالأماكنِ والتُّرْبِ«(٣)» «(الكامل)» .

وعندما سئل عن اللمح أجاب : « التجلي » *«(٤)» .

إن المتابع لاصطلاحات ابن عربي ، وكناياته الدالة على المعاني الإلهية والغيبة يخرج بنتيجـــة هامة ، وهي : قدرته الفذة على الربط بين اللفظ ودلالته الأصلية والاصطلاحية ، فيدل اللمـــع في معناه العام على الأمر الواضح أو الفترة الزمنية التي يستغرقها الفرد لرؤية المشهود . أمـــا المعـــنى الاصطلاحي الذي كنى عنه باللمح ، فيدل على التجلي ، إذ يشترك مع المعنى العام في الظاهر ، مع الاختلاف في طبيعة المرئي ، ومفهوم الزمان والمكان ، وكيفية التعامل معهما .

المَوْت

الميم والواو والتاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على ذَهاب القُوّة من الشيء.والمَوْت:خلاف الحياة «(٥)» .

إن لابن عربي معنى خاصاً للموت ، إذ ينتقل فيه العبد من حياة إلى أخرى بشكل من الأشكال ، وفي عالم آخر غير هذا العالم ، ويسميه عالم البرزخ ، فعرفه بأنه : « حالة برزخية تعمر الأرواح فـــيها أجســـاداً برزخية خيالية مثل ما أعمرتها في النوم ، وهي ،أجساد عن هذه الأجساد الترابية ، فإن الخيال قوة من قواها ، لما برحت أرواحها منها أو مما كان منها » *«(٦)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٩ .

«(٢)» المعجم الوسيط (لمح) .

«(٣)» ابن عربي ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

«(٤)» ابن عربي ، ترجمن الأشواق ، ص ٥٤ .

«(٥)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٢ .

«(٦)» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٤٧٧ .

كما ويرى بأن الموت تبادل للمواقع إذ يترك العبد مكانه لآخر ، ليقوم بالوظيفة التي وكل لها فيعتبر حياة الإنسان ولاية يعزل عنها ، لتولية آخر كي لا يفسد الكون ، فيعرفه أنه : « عزل الوالي وتولية والٍ ، لأنه لا يمكن أن يبقى العالم بلا والٍ يحفظ عليه مصالحه لئلا يفسد » *((١)) .

من هذين التعريفين للموت عند ابن عربي ، نلاحظ الاختلاف بين المعنيين الصوفي واللغوي ، فالموت في المعنى اللغوي : ضد الحياة ، بينما في المعنى الصوفي الانتقال من حياة دنيوية إلى حياة برزخية تمارس فيها الحياة الجديدة ، بأجساد ذات قوة خيالية تعمرها الأرواح ، وتعج بالأحداث .

المَعَاني

العين والنون والحرف المعتل أصولٌ ثلاثة : الأول : القَصْد للشيء بالكماش فيه وحِرْص عليه والثاني : دالٌ على خُضوع وذُلّ ، والثالث : ظهورُ شيءٍ وبروزُه *((٢)) . والمَعْنَى : ما يَدُلُّ عليه اللّفظ *((٣)) .

يرى ابن عربي أن المعاني ليست مستحدثة ولا مبتدعة ، ولكنها ذات أرواح تأثر على الوجود ومصائر الأكوان ، فيعرفها أنها : « ليست شيئاً منها مبتدعاً ، فلا تقبل الخلق والإبداع » *((٤)) .

لقد استعرض ابن عربي الأعيان والجواهر والأرواح ، والصور والمعاني وربط بينها من حيث التأثير والتأثر ، وخرج بنتيجة يرى فيها أن لكل الموجودات أرواحا منها المعاني ، وهي قائمة بذاتها لا تقبل التشكل والإبداع ، وعلى النقيض من المعنى اللغوي ، إذ يدل على القصد الذي يظهر في الشيء إذا بحث عنه .

المِنَصَّة

النون والصاد أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على رَفع وارتفاعٍ وانتهاء في الشَّيء *((٥)) . المِنَصَّة : كرسيّ مرتفع أو سريرٌ يعدُّ للخطيب ليخطب . أو للعروس لِتَجلَّى . وقد يُزَيَّن بثيابٍ وفرش *((٦))

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ٨ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٧٨ .

((٣)) المعجم الوسيط (عنى) .

((٤)) قاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ٢٠٠ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٢٦ .

((٦)) المعجم الوسيط (نص) .

وظف ابن عربي لفظ المِنَصَّة ليخدم المعنى الصوفي ، بعد أن أخرجه من معناه العام ذي المدلول المادي الملموس الذي يطلق على كرسي مرتفع يعد للعروس لتجلى ، وقد زين بثياب وفرش فيطفي على المكان جواً خاصاً ، إذ تكون العروس بأبهى زينة لها ، ومحط أنظار جميع الحضور الذين يحصون حركاتها ، ويرصدون نظراتها ، ويشاركونها بأحاسيسها وانفعالاتها فيعرفه بأنه : « مجلى الأعراس ، وهو تجليات روحانية إليّة »«١» . والإلية من الإل: والإل عند ابن عربي : «اسم إلهي أضيف إلى ملك أو روحاني ، مثل جبريل وميكائيل ، أو عبد إل ، وما بأيديهم الطبع والختم »«٢» .

لقد أحسن ابن عربي التشبيه ، إذ شبه تجلي العروس ـ بمظهرها الجميل ، وبما يحيط بها من وسائل الزينة التي ضاعفت من حسنها ـ بالتجليات الروحانية الإلية التي تنير قلب العبد فتزيده نوراً وإشراقاً . وهكذا نلاحظ أن المعنيين اللغوي والصوفي قد اتفقا في جانب من جوانب المعنى العام ، واختلفا في الجانب الآخر ، فمعنى المنصة في كليهما واحد ، ولكن طبيعة المتجليات تختلف ، فالأولى مرئية بالبصر ، والأخرى روحية لا ترى إلاّ بالبصيرة .

المُحَدَّثون

الحاء والدال والثاء أصلٌ واحد،وهو كونُ الشيء لم يكُنْ.يقال حدث أمرٌ بَعْد أن لم يكُن«٣» . والمُحَدَّثون : جمع محدَّث . والمحدِّث : راوي حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ«٤» .

لابن عربي وجهة نظر خاصة برواة الحديث ، إذ يرى بأنهم باقون إلى الأبد ، ذلك بأن هناك رجالاً يتلقون الحديث من الله مباشرة ومن وراء حجاب أو عن أرواح ملكية غير مرئية ، ويعتبر هؤلاء أصحاب حديث . وأحاديثهم صحيحة ، بل ويرى أن منهم من يتلقاه عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إما بحالة كشف أو بالمشاهدة العينية ، ويرى أن المحدَّثين هم صنفان :

« صنف يحدثه الحق من خلف حجاب ، والصنف الآخر تحدثهم الأرواح الملكية في قلوبهم وأحياناً على آذانهم ، وقد يكتب لهم ، وهم كلهم أهل حديث ، والصنف الذي تحدثه الأرواح ، الطريق إليه بالرياضات النفسية والمجاهدات البدنية »«٥» .

«١» راضي ، الروحية عند ابن عربي ، ص ٢٦٥ .

«٢» راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

«٤» المعجم الوسيط (حدث) .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ج٣ ، ص ٣٧ .

نستنتج من تعريفه السابق ، أن رسالة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ باقية إلى الأبـد ، إذ تتوارد الأحاديث على الأولياء والعارفين ـ الذين سماهم المحدثين ـ بشكل مباشر من الله أو من الملائكة وهي عنده أصدق الأحاديث . وهكذا لم يعد المعنى اللغوي للمحدثين قائماً عند ابـن عـربي ، لأن المحدثين كثيرون وهم موجودون على مر الأزمان .

المُبَرْقَع

البُرْقُع : قِناع النساء والدواب . والمُبَرْقَعة من الشاة : البيضاء الرأس «١» .

ينوع ابن عربي في استخدام الألفاظ التي تدل على المعنى الواحد . فلفظ الحجاب كنى عنه بألفاظ متعددة منها الستر ، والسدول والجسم الكثيف ، والبرقع . ومن ذلك قوله :

ومن عَجَبِ الأشياءِ ظَبْيٌ مُبَرْقَعٌ   يُشيرُ بعُنّابٍ ، ويومي بأجْفانِ «٢» «الطويل» .

ويريد بالمبرقع : « المحجوب بحالة نفسية ، هي أحوال العارفين المجهولة » «٣» .

يصور ابن عربي في أشعاره الأحوال التي تنتاب العارفين من الصوفية ، إذ تظهر في تصرفاتهم أعمال غامضة ينكرها العامة من الناس ، لأن ما ترمي إليه هذه الأعمال ، أهدافها محجوبة عن العامة ولا غرابة في ذلك ، فالعارفون أنفسهم يلوذون إلى الكتمان خوفاً من الحيرة التي يقع فيـها أهـل الرسوم ، بسبب الواردات الغيبية التي لا تستوعبها عقول البشر . وهكذا وفق ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ يدل معناهما على الحجاب . إلاّ أن المعنى اللغوي يركز على الجانب المحسوس ، بينما المعنى الصوفي يتجه إلى المعنى المجرد .

المُرْسَلات

الراء والسين واللام أصلٌ واحدٌ مطّردٌ مُنْقاس يدلُّ على الانبعاث والامتداد «٤» .

والمُرْسَلات : الرِّياح أو الملائكة أو الخيل «٥» .

لقد استخدم ابن عربي المرسلات ليدل بها على لطائف تنزل على الخلق بالتودد للأسماء الإلهية لتؤثر في الوجود ، لما لها من قدرة على التجلي ، لمن يطلبها من الخلق ، فيعرفها بأنها :

«١» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٥١ .

«٢» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٢ .

«٣» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٢ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٦٣ .

«٥» المعجم الوسيط (رسل) .

«لطائف الخلق ترفع أكفها إلى من هي في يديه من الأسماء،لتجود به على من يطلبها من الأسماء»«١» .

لقد ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث السرعة والفائدة ، فالرياح والملائكة والخيل لها مردود نفعي لا ينكره أحد . وكذلك الحال لتجليات الأسماء وتأثيرها على بني البشر، إذ تتحكم في حياتهم ومصائرهم . فكل من يملك سرها، ينال خيراً كثيراً وعلماً لدنياً عظيماً .

المُطَّلِع

الطاء واللام والعين أصلٌ واحدٌ صحيحٌ ، يَدُلُّ على ظهورٍ وبروز "«٢» .

المطلع : العالم للشيء والمدرك أسراره . يقال : اطَّلَعَ الأمر : عَلِمَه وأدرك أسراره "«٣» .

يرى ابن عربي أن الإنسان ذو قدرات هائلة أوجدها الله في ذاته ، والذي يحول دون ظهورها الظلمة التي تغشى صدره ، وما يران من صدأ على قلبه . إلاّ أن الأولياء والعارفين ـ الذين صفت سرائرهم وقويت بصائرهم وتطهرت أفئدتهم ـ لهم القدرة على كشف الأمور الغيبية ، وإدراك ظواهر الكون وأسراره.وكنى عن هؤلاء بالمطلعين ،إذ يرى أن المُطَّلِع هو:« الناظر إلى الكون بعين الحق»«٤» .

وهكذا أخرج ابن عربي الاطلاع من دائرة الرؤية البصرية للأمور المرئية إلى رؤية ما هو غير منظور بواسطة الكشف والبصيرة، وسمى من يتصف بهذه القوى المطلع ، إذ يستمد قواه من نور الحق

المِثْل

الميم والثاء واللام أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على مناظرَة الشيء للشيء ، وهذا مِثْل هذا ، أي نظيرُه والمِثْل والمِثال في مَعنىً واحد . وربما قالوا مثيل "«٥» . والمِثْل : الشِّبه والنظير "«٦» .

يؤمن ابن عربي إيماناً راسخاً أن هناك نفحة إلهية تكمن في الإنسان الذي خلقه الله في أقوم صورة وأجملها ، ثم نفخ فيه من روحه ، فتمثل بشراً سويا، أمر الملائكة بالسجود فسجدوا له ،

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٤٢٧ .

«٢» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٦

«٣» المعجم الوسيط(طلع) .

«٤» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٨ .

«٦» المعجم الوسيط (مثل) .

وأوجد الحقيقة المحمدية من الأزل وإلى الأبد ، وهي نور تستمد نورها من الله ، فتهب الوجود للخلق والأكوان ، فهو يرى أن الإنسان قد خلق على الصورة الإلهية ، تظهر هذه الصورة جلية في أولياء الله وخاصته ، ويسمي مثل هذه الظاهرة بالمِثْل . إذ هو : « المخلوق على الصورة الإلهية » «١» .

نلمس من التعريف السابق ما يرمي إليه ابن عربي من حيث الطبيعة التي جبل منها الإنسان والذي يطلق عليه الإنسان الصغير ، إذ يمهد بذلك لذكر الإنسان الكبير الذي يكني به عن الأصل المرجع ، والخالق والمبدع . من أجل ذلك أخرج ابن عربي لفظ المثل من معناه المألوف الدال على الشبه والنظير لكل ما هو محسوس إلى معنى صوفي مجرد يدخل في دائرة وحدة الشهود .

مُحَمَّد

الحاء والميم والدال كلمةٌ واحدةٌ وأصلٌ واحدٌ يَدُلُّ على خلاف الذمّ ، يقال حَمِدْتُ فلاناً أحْمَدُه ، ورجل محمود ومحمَّد : إذا كثُرت خصاله المحمودة غيرُ المذمومة ، ولهذا سُمِّي نبيُّنا محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ «٢» .

إن ابن عربي يرى أن الرسول محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجد منذ الأزل ، وأنه أصل الوجود ، وأن أرواحنا مستمدة منه ، إذ يقول : « محمد ـ صلى الله علية وسلم ـ هو أصل أرواحنا ، فهو أول الآباء روحاً » «٣» . بل ويعتبر أن الشرائع كلها مستمدة من شريعته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ويذهب أبعد من هذا ، إذ يرى أن كل العلوم ترجع في أصلها إلى ما يسميه : الميراث المحمدي ، إذ إنه : « كل شرع ظهر وكل علم ، إنما هو ميراث محمدي في كل زمان » «٤» .

لقد أطفى ابن عربي على شخص الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ صفة الفيض والمدد ، إذ من نوره يستمد الكون وجوده ، ولولا نوره لنعدم الوجود ، فهو نور دائم ، وجد منذ الأزل ، ويبقى إلى الأبد ، لا يفتر نوره ، فنوره من نور الله ، الذي يبعث في الوجود البقاء والاستمرار .

المُتَفكِر

الفاء والكاف والراء تردُّدُ القَلْب في الشَّيء ، يقال تفكَّرَ إذا ردَّد قلبه معتبِراً

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٦ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٩٣ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٢٨٨ .

ورجل فِكّير : كثير الفِكر*«١» . والمُتفكِر : من أعمل عقله في الأمر ، يقال تفكّرٌ في الأمر : المتكر والتّفكرَ في الأمر : أعمل عَقْلَهُ فيه*«٢» .

إن ابن عربي كغيره من الصوفية يثني على القلب والسريرة والبصيرة ، ويذم العقل والفكر والمنطق لما فيها من احتمال في الإصابة والخطأ ، فيعرف المتفكر بأنه : « ناظر إلى قوة مخلوقة ، فيصيب ويخطئ ، وإذا أصاب يقبل دخول الشبهة عليه بالقوة التي أفادته الإصابة لاختلاف الطرق » *«٣» . ويضيف بأن المتفكر بين البصر والبصيرة : « هو من لم يبق مع البصر ولا يخلص للبصيرة » *«٤» .

نلاحظ من تعريفه للمتفكر بأنه يتناول المعنى اللغوي له ، ويخضعه للفحص والتأمل ، مظهراً مواطن الضعف فيه . ويفضل كل من يعتمد على بصيرته لصدق ما يرد عليه ، لأن العلوم التي يتلقاها لا تعمل للفكر فيها ، إذ الفكر يقوم على الظن ، والظن أضعف الحديث .

المصوِّر

الصاد والواو والراء كلماتٌ كثيرةٌ متباينة الأصول ، وليس هذا الباب بباب قيـــاس ولا اشتقاق . من ذلك الصُّورة : صورة كلِّ مخلوق ، والجمع صُوَر : وهي هيئةُ خِلْقته ، والله تعـــالى البارئ المُصَوِّر *«٥» . والمُصَوِّر : الذي يجعل للشيء صورة مجسمة ، يقال : صوّره : جعل له صورة مجسمة . والمصور للشيء أو الشخص : هو الذي يرسم على الورق أو الحائط ونحوها بـــالقلم أو الفرجون أو بآلة تصوير . والمصور : من حِرْفَته التصوير *«٦» .

تعرض ابن عربي إلى التصوير وأظهر بأنه : « كل ما له قبول ظهور الحياة الحسية » *«٧» . ويرى أن المصور الحقيقي هو الله الذي خلق كل شيء وصوره في الشكل الذي هُيِئَ له ، أما المصوِّر من الناس : « فهو من يذهب يخلق خلقاً كخلق الله وليس بخالق » *«٨» .

مما سبق نلاحظ أن ابن عربي قد بين أن الإنسان يمكن أن يخلق ، ولكن هذا الخلق يكون

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٢٨ .

«٢» المعجم الوسيط (فكر) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢١٣ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢١٣ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٥

«٦» المعجم الوسيط (صور) .

«٧» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٨٧ .

«٨» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٣٨٧ .

بلا روح ، ويحاسب المرء عليه ، لأنه تَعَدٍّ على ما هو خاص بالله ـ سبحانه وتعالى ـ ومنازعة من الخلق للخالق في صفة من صفاته التي يصف نفسه فيها .

المَغرب

الغين والراء والباء أصلٌ صحيحٌ ، وكلمُهُ غير منقاسةٍ ، ولكنَّها متجانسة ، فالغَرْب : حَـدُّ الشيء : يقال : هذا غَرْبُ السيف "«١» . والغَرْب : جهة غروب الشمس . والمَغْرِب : مكـــان غروب الشمس ، وزمان غروبها ، وجهة غروبها "«٢» .

لقد قرن ابن عربي غروب الشمس باحتجاب النور والمعرفة عن قلب المرء الذي تغلفه الظلمة فيعرف المغرب بأنه : « عالم الظلمة والاختفاء » "«٣» .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنى اللغوي للمغرب الذي يعني : ذهاب أشعة الشمس واختفاء نورها عند المغيب وحلول الظلام وعدم قدرة الحواس على إدراك ما يحيط بها ـ وبين المعنى الصـوفي الدال على حالة الإنسان الذي فقد النور المنبثق عن جنبات قلبه وصدره ، نتيجة الحجاب الذي يغلفه

المَفَاتِيح

الفاء والتاء والحاء أصـلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على خِلافِ الإغلاق "«٤» . والمِفْتَاح : آلة الفتح ، جمعها مفاتيح ، وفي التنزيل « وعنده مفاتيح الغيب» "«٥» .

يركز ابن عربي على علوم الغيب ، وذلك أن الله عنده مفاتيحها ، يلهمها للصفوة الخاصة من العارفين وأوليائه ، وذلك بعد تطهير قلوبهم ، وتنقيتها ، وجعل للغيب مفاتيحها ،إذ يعرفها قائلاً : « ما يفتحه الله تعالى على قلوب أوليائه ، وهو الإلهام الإلهي يلقيه الحق تعالى في قلب العبد بعد تطهيره من الرذائل وتحليه بأنواع الفضائل ، وذلك إذا بلغ مقام التمكين ، وهو مقام الإحسان » "«٦» .

نلاحظ أن ابن عربي ، لم يحرم الإنسان من الاطلاع على بعض علوم الغيب ، والتي يتميز بها الله سبحانه وتعالى ، إذ يقول : « وعنده مفاتيح الغيب » "«٧» . فهذه الصفة قد

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٥ .

«٢» المعجم الوسيط (غرب) .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٥٥ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٩ .

«٥» المعجم الوسيط (فتح) .

«٦» ابن عربي ـ محيي الدين ـ بغداد ـ دار المثنى ـ ط ـ بدون تاريخ ـ الشجرة النعمانية ، ص ١٣.

«٧» سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

قد توجد بنسب متفاوتة في الخاصة من البشر ، أولئك الذين حماهم الله من الرذائل والنقائص ، ومنحهم مفاتيح الغيب ، إذ ينظرون بنور الحق .

المَشْرِق

الشين والراء والقاف أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إضاءةٍ وفتحٍ ، من ذلك شَرَقَت الشمس إذا طلَعت ، وأشرقت إذا أضاءت ، والشُّرُوق : طُلوعها «١» . والمَشْرِق : جهة شروق الشمس«٢» .

إن بزوغ الشمس ، وتنعم المخلوقات بدفئها وضوئها ، وما تبثه من الطمأنينة في القلوب وشروقها الدائم بلا كلل أو ملل ، كل ذلك دفع ابن عربي إلى أن يختار الجهة التي تظهر منها ، كاصطلاح صوفي ، فيعرفه بأنه : « عالم النور والظهور » «٣» .

إن منهج ابن عربي ومذهبه في التصوف ، يقوم على النور والظلمة ، والظهور والاختفاء ، فالسعيد من نوَّر الله قلبه ، والتعيس من حلت الظلمة في فؤاده وصدره ، لأن الروح تهفو إلى مكان الظهور ومنبع النور ، وتنفر من بؤرة الظلمة ، ومكمن الاختفاء . وهكذا لم يعد المشرق في المعنى الصوفي ، يعني مكان شروق الشمس وظهورها ، بل أصبح يدل على انبعاث الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية واللطائف الغيبية .

المُسْلِم

السين واللام والميم معظم بابه من الصِّحَة والعافية ، والإِسْلام : هو الانقِياد «٤» .

والمُسْلِم : من صَدَّقَ برسالة محمد ـ ص ـ وأظْهَرَ الخضوع والقبول لها «٥» .

نظر ابن عربي إلى هذا اللفظ نظرة جديدة ، لا تقتصر على التصديق برسالة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بل ذهب إلى أبعد من هذا،إذ يرى أن المسلم : « من أسلم ذاته إلى الله بالفناء فيه » «٦»

من خلال هذا التعريف نستنتج أن ابن المسلم عربي قد وسع الدائرة لمفهوم ، فكل من يسعى للفناء بالله مهما كانت عقيدته فهو مسلم ، مع وجود درجات من التفاوت بين هذه العقائد

«١» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٤٩ .

«٢» المعجم الوسيط (شرق) .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٥٤ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٠ .

«٥» المعجم الوسيط (سلم) .

«٦» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ٦٢ .

إذ أشرفها وأتمها عقيدة الرسول « ص »

المُعْتَجرات

العين والجيم والراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تعقد في الشيء ولتوٍ مع التواء *« ١ » . والمعتجرة من النساء:المرأة التي اختمرت بالعِجَار.والعِجَار :ثَوْبٌ تلفه المرأةُ على استدارة رأسِها « ٢ » .

لقد استخدم ابن عربي لفظ المعتجرات الذي يدل على معنى الاختمار بالعجار ، إذ كثير من النساء يختفين خلف خمرهن الجمال والحياء والحشمة . ومما يزيد من وقارهن طوافهن حول الكعبة . إلاّ أن ابن عربي لم يقصد بالمعتجرات المعنى اللغوي المألوف ، بل أراد به معنى صوفياً يوضحه بقوله :

وَزَاحَمَني عندَ استِلامي أوانِسٌ   أتينَ إلى التطْوَافِ مُعتجِراتِ *« ٣ » « الطويل » .

ويريد بالمعتجرات:«أي غير مشهودة له سبحات وجوههم _ الملائكة _ لأنهم غيب لنا لا نراهم »«٤».

نلاحظ من التعريف السابق ، العلاقة القائمة بين المعنيين اللغوي والصوفي ، اللذين يشتركان في المفهوم العام الدال على التستر ، ولكن المعنى الصوفي لم يقف عند هذا المفهوم ، الذي يرتكز على الجانب المادي المحسوس ، بل انتقل إلى الجانب المجرد الذي يتناول عالم الغيب ، بما يحويه من أرواح مستورة لا ترى بالعين المجردة .

المَيَّاد

الميم والياء والدال أصلان صحيحان ، أحدهما يدلُّ على حَرَكَةٍ في شيء ، والآخر على نفع وعطاء ، فالمَيْد : التحرُّك ، والمَيْدان : العيش النّاعم الرَّيان *« ٥ » . والمَيَّاد : المتثني والمتبختر *« ٦ » .

استعار ابن عربي الألفاظ التي تدل على الأشجار وأغصانها ، ليدل بها على معان صوفية ، ومن ضمن هذه الألفاظ المَيَّاد ، والذي أراد به الغصن ، إذ يقول :

وهَمَتْ سحائِبُها بكلِّ خميلةٍ   وبكلِّ مَيَّادٍ عليكَ تَميدُ *« ٧ » « الكامل » .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (عجر) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٢ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ص ٣٢ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول الثاني ، ص ٤٩٤ .

((٦)) المعجم الوسيط (ماد) .

((٧)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٧ .

وأراد بالمياد : « الحركة المستقيمة التي هي نشأة الإنسان » * « ١ » .

يركز ابن عربي على الصلة القائمة بين الخالق والمخلوق ، وبين الكيفية التي خلق فيها آدم ، والنفحة الإلهية التي نفحها الله في جسده ، إذ خلقه في أحسن تقويم ، رغم ما فيه من المتناقضات ، التي تكون السبب في قرب العبد من ربه أو البعد عنه . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، وذلك باستخدامه لفظ المَيّاد الذي يريد به الغصن ، إذ يلمح من خلاله إلى المعنى الصوفي الذي يذكر فيه العلاقة القائمة بين الغصن كفرع والشجرة كأصل ، والعلاقة التي تربط بينهما من اعتماد الغصن على أصله في مناحي حياته ، تماماً كالإنسان المتمثل بآدم عليه السلام ، الذي خلقه الله على صورته ، ونفخ فيه من روحه ، فالعلاقة باقية بينهما ، لما في الفرع من صفات ترجع في وجودها إلى منشئها ، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ

المُطَوَّقَة

الطاء والواو والقاف أصل واحد صحيح يدل على دوران الشيء ، لكل ما استدار بشيء فهو طوق * « ٢ » . والمُطَوَّق من الحمامِ ونحوهِ : ما كان له طوقٌ في عُنُقِه ، أي دائرة من الشعر تخالف سائر لونه * « ٣ » .

يشبه ابن عربي ، العهد الذي أُخذ على الإنسان ، بالطوق الذي يحيط بعُنُق الحمامة ، إذ يكون ملتفاً حول العُنُق بشكل دقيق ومحكم ، وينظم في هذا المعنى شعراً يقول فيه :

نَاحَتْ مُطَوَّقَةٌ ، فحنَّ حزينٌ   وشَجَاهُ تَرْجِيعٌ لها وحَنِينُ * « ٤ » « الكامل » .

ويريد بالمطوقة : « اللطيفة الإنسانية ،والتطويق المنسب إليها ، وهو ما أخذ عليها من الميثاق الذي طوقت به » * « ٥ » .

نلاحظ من التعريف السابق أن ابن عربي يشير بطرف خفي إلى اتصاف أرواح البشر بصفات إلهية ، خارجة عن سيطرة نوازع النفس وشهواتها ، وذلك لوجود مواثيق ـ بين الأرواح وبين الحق سبحانه وتعالى ـ تحافظ عليها إلى أن تعود إلى بارئها طاهرة نقية ، كما أوجدها أول مرة .

« ١ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٧ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٣ .

« ٣ » المعجم الوسيط (طوق) .

« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٨ .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٨ .

المُؤْمِن

الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان : ،أحدهما الأمانة التي هي ضدُّ الخيانة ، ومعناها سُكون القلب ، والآخر التصديق ، والمؤمن : ، المُصَدِّق . وقال بعض أهل العلم : إن المؤمن بصفـــات الله تعالى ، هو أن يصدق ما وعد عبده من الثواب *((١)) .

لقد قلب ابن عربي الموازين حين تعرض لتعريف المؤمن ، إذ عرفه تعريفاً يخالف المعنى العلم والمعنى الشرعي ، فهو يرى بأن المؤمن : ((هو من يعطي الأمان نفوس العالم بإيصال حقوقهم إليهم ، فهم في أمان منه ، ومن تعديه فيها ، ومن لم يكن كذلك فليس بمؤمن)) *((٢)) .

يضم ابن عربي هذا اللفظ إلى معجم اصطلاحاته ، إذ يعرف المؤمن قائلاً : ((هو الذي تاب عن الظلم بالاجتناب عن الصفة النفسانية المانعة عن الأداء ، وعدل بإبراز ما أخفاه من حق الله عند الوفاء ، وعن الجهل بحقه إذ عرفه وأدى أمانته إليه بالفناء)) *((٣)) .

وهكذا فإن المؤمن عند ابن عربي ذو طبيعة خاصة ، تقوم على حسن المعاملة والعـــدل في العطاء ، واجتناب اغتصاب حق الآخرين ، وسوء التصرف بنفوس العالم ، والقدرة على التحكـــم بالصفات النفسية الأمارة بالسوء ويتصدر كل هذه الأعمال: وفاء العبد بالعهود والمواثيق التي بينـه وبين الله ، ولا يكون ذلك إلاّ بالفناء .

المُتَّقِي

الواو والقاف والياء كلمةٌ واحدة تدلُّ على دَفْع شيء عن شيء بغيره((٤)) .والمتقي : الخائف من الشيء والحذر منه.والمتقي الله: الخائف من عقابه،يقال اتقى الله:خاف عقابه فتجنب ما يكره ((٥)) .

يركز ابن عربي على الرعاية الربانية للعبد ، والذي يتولى الله تعليمه ، فلا يخطئ ، لأن علم الله لا شبهة فيه ، وسماه بالمُتَّقِي ، ذلك لأن الله وقى علمه من الشك ، فيعرفه بأنه : ((من يتـولى الله تعليمه فلا يدخل علمه شك ولا شبهة)) ((٦)) . ويكون هذا العلم عن طريق البصيرة ,

---

((١)) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٢ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص ٢٧٠ .

((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٤٧ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤١ .

((٥)) المعجم الوسيط (وقي) .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢١٣ .

لأن المتقي : ((هو صاحب بصيرة)) * ((١)) .

وهكذا نرى أن ابن عربي قد استخدم هذا اللفظ استخداماً صوفياً ، إذ نقله من معناه المألوف الدال على الخوف من عقاب الله ، إلى معنى آخر ، تظهر فيه العناية الإلهية التي تحمي العبد من انتهاك حرمات الله ، عن طريق تعليمه العلوم اللدنية التي لا شبهة فيها .

الميم

وهو الحرف الرابع والعشرين من حروف الهجاء ، وهو مجهور متوسط ، ومخرجه بين الشفتين وهو أنفي إذ يتسرب الهواء من الأنف «٢» .

إن نظرة ابن عربي للحروف ليست نظرة عامة عابرة ، بل وقف عندها طويلاً وحللسها ، واعتبرها أمة من الأمم لها حاكمها وقائدها ، ولكل منها روح تؤثر على مصائر البشر، ومن بين هذه الحروف الميم ، إذ يعرفه بأنه:« إشارة إلى التميمة الجامعة التي هي معنى محمد أي حقيقته »«٣» .

من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي لهذا الحرف،نرى بأنه قد عمل على تأويله،وأعطاه معنى يخرج عن معناه المألوف من حيث كونه حرفاً ،ليصبح رمزاً يرمز إلى الخليقة المحمدية، مدللاً بذلك على أن للحروف معاني ذات أرواح فاعلة ونشطة،لا يراها إلاّ من كان صاحب حال وبصيرة .

المُحْدَثات

الحاء والدال والثاء أصل واحد ، وهو كون الشيء لم يكن «٤» . المُحْدَث : ما لم يكن معروفاً من كتاب ولا سنة ولا إجماع ، والجمع مُحْدَثات «٥» .

يعرض ابن عربي كثيراً من الأمور والأعيان والمعاني التي لم تكن موجودة من قبل ، ويبين كيفية حدوثها ، إذ يرى أن مثل هذا الحدوث يرجع إلى قوله تعالى : « كن فيكون » مما يؤدي إلى تغيير الكون وازدياده الدائم ، نتيجة للخلق الذي لا يتوقف للحظة واحدة . فالمحدثات كثيرة ولا تحصى ، مما دفع ابن عربي إلى تعريفها بأنها : « جزء من كلٍ ، لا إحاطة فيه ، ولا حصر ولا إحصاء ، ولو بالغت في الاستقصاء ، وما يحصى منه إلاّ الموجود ، وهو المعدود »«٦» .

«١» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢١٣ .

«٢» المعجم الوسيط ، ج٢ ، ص ٨٥١ .

«٣» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج١ ، ص ٢٣٢ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

«٥» المعجم الوسيط (حدث) .

«٦» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٨ ، ص ١٠٠ .

النَّوْم

النون والواو والميم أصل واحد صحيح يدلُّ على جُمودٍ وسكونِ حركة «١» .

والنَّوْم : الاضطجاع والنَّعَس ، يقال نام فلان نوماً ، ونياماً : اضطجع أو نَعِس «٢» .

إن للنوم عند ابن عربي معنى آخر ، إذ يرى أنه نوع من الحياة التي ينتقل فيها النائم من عالمنا المحسوس إلى عالم البرزخ غير المنظور ، وهو عالم حقيقي له قواعده وأصوله ، ونظمه الخاصة فيعرفه بأنه : « حالةٌ تنقلُ العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ ، وهو أصل مصدر العالم ، له الوجود الحقيقي ، والتحكم في الأمور كلها . يجسد المعاني ، ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه ، وما لا صورة له يجعل له صورة ، ويرد المحال ممكناً ، ويتصرف في الأمور كيف يشاء » «٣» .

نلاحظ من التعريف السابق ، أن ابن عربي أخرج النوم من معناه العام إلى معنى غير مألوف ، إذ أوجد نوعاً خاصاً من الحياة التي يحياها النائم بروحه . ففي هذه الحياة تخرج الأمور عن قواعدها ، فلا تخضع لعقل أو منطق ، ويصبح المستحيل ممكناً ، ويبدو من لاوجود له في عالم الحس ، أمراً واقعاً إذ من لا عين له ولا أين في حياة اليقظة ، يغدو ذا عين وأين .

النُّبُوَّة

النون والباء والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على ارتفاع في الشيء عن غَيرة أو تنح عنه ، ويقال : إن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ اسمه من النَّبْوَة ، وهو الارتفاع ، كأنه مفضل على سائر الناس برَفْعِ منزلته ، ويقولون : النَّبِيّ : الطريق «٤» . والنُّبُوَّة أصلها النُّبوءة تبدل الهمـــزة واواً وتدغم ، فيقال : النُّبُوَّة . والنُّبوءة : سفارة بين الله عز وجل وبين ذوي العقول لإزالة عللها «٥» .

لقد أوضح ابن عربي بأن النُّبُوَّة لم تنته بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ أن النبوة التي انتهت خاصة بالتشريع، أما النبوة العامة فباقية . لذا يعرف كلا منهما فيقول نبوة التشريع :

«منزلة يعينها رفيع الدرجات ذو العرش ، ينزلها العبد بأخلاق صالحة وأعمال مشكورة حسنة في العامة ، تعرفها القلوب ولا تنكرها النفوس ، وتدل عليها العقول وتوافق الأغراض وتزيل

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٣ .

((٢)) المعجم الوسيط (نام) .

((٣)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٠.

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٩ .

((٥)) المعجم الوسيط (نبأ) .

الأمراض ، فإذا وصلوا إلى هذه المنزلة لتلك منزلة الإنباء الإلهي المطلق لكل من حصل في تلك المنزلة من «رفيع الدرجات ذي العرش» ، فإن نظر الحق من هذا الواصل إلى تلك المنزلة نظر استبانة وخلافة ألقى الروح بالإنباء من أمره على قلب ذلك الخليفة المعتنى به فتلك نبوة التشريع »" «١» .

ويسترسل في تعريفه مضيفاً نوعاً آخر يسميه النبوة العامة إذ يرى بأنها : « أجزاؤها لا تنحصر ولا يضبطها عدد،فإنها غير مؤقتة،لها الاستمرار دائماً في الدنيا والآخرة »" «٢» .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة ، أن ابن عربي لا يقطع الصلة القائمة بين السماء والأرض ، فالنبوة قائمة ما دام هناك رجال يتلقون العلوم اللدنية من علاّم الغيوب ، إلاّ أن هذه النبوة ليست نبوة تشريع ، لأن الرسول محمدا (ص) هو خاتم الأنبياء والرسل ، وإنما هي نبوة عامة باقية في الدنيا والآخرة .

النّبات

النون والباء والتاء أصل واحد يدل على نماء في مزروع ، ثم يستعار "«٣» . والنبات : ما أخرجته الأرض من شجرة ونحوه "«٤» .

إن ابن عربي يؤمن بوجود الحياة لكل الموجودات ، حيث يستنبط ذلك من ظاهر الحديث وتصريح الآيات ، إذ كل الوجود يضج بالتهليل والتسبيح ، ولكن لا يسمعه إلاّ من كشف عنه الحجاب فيعجب من حديث الحيوان والنبات والجماد ، ويرتبها بحسب الكمال ، ووضوح التجليات ويعرف النبات بأنه : « عالم وسط بين المعدن والحيوان فله حكم البرازخ ، وله وجهان ، فيعطي من العلم بذاته لمن كوشف بحقيقة ما فيه من الوجوه ، فإن الكمال في البرزخ أظهر منه في غيره ، لأنه يعطيك العلم بذاته لا غير ، لأن البرزخ مرآة للطرفين »" «٥» .

نتوصل من تحليل تعريف ابن عربي إلى أن للنبات عالمه الخاص ، وهو عالم يعلم كثيراً من الأسرار الإلهية ، والظواهر الطبيعية والغيبية الآنية الأزلية ، ولا يطلع على هذه الحقيقة إلاّ صاحب كشف ، فيدهش لما يره ويحتار من غرائب ما يسمع .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٦٠ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٦٠ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٦ .

((٤)) المعجم الوسيط (نبت) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢٦٨ .

النَّعَم

النون والعين والميم فروعه كثيرة ، وعندنا أنها على كثرتها راجعة إلى أصل واحد ، يدل على ترفّه وطيب عيش وصلاح . ومنه النعمة : المنة . والنَّعَم : الإبل «(١)» .

لقد استغل ابن عربي الألفاظ ذات المدلول المادي لدى العامة ، وعلماء الرسوم ليخرج معناها إلى المعنى الصوفي المجرد ، فاستخدم النعم ليكني بها عن معارف لها في النفوس معنى خاص ، إذ يقول :

وبأجواز الفلا من إضم نعم ترعى عليها وظبا «(٢)» (الرمل) .

ويريد بالنعم : « معارف لم تألفها النفوس ، ولكن انقادت إليه ، بحكم الغاية الإلهية » «(٣)» .

وهكذا وفق ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وذلك باستخدامه لفظ النعم والتي تدل على الإبل ، إذ تحتاج هذه النعم إلى بذل الجهد ، وتحمل المشقة للعناية بها ، كي تصبح قادرة ، على القيام بتقديم الخدمات والخضوع لأوامر صاحبها ، مثلها كمثل المعارف التي لم تألفها النفـــوس ، إذ تحتاج لتقبلها إلى العناء الشديد ، وإلى حكم ورعاية العناية الإلهية .

النُّور

النون والواو والراء أصل صحيح يدل على إضاءةٍ واضطراب وقِلّة ثبات،منه النور والنار سميا بذلك من طريقة الإضاءة،ولأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة «(٤)».والنُّور:الضَّوْء وسُطوعُه «(٥)» .

إن المبدأ الصوفي عامة ، ومبدأ ابن عربي خاصة ، يقوم على النور ، ونور النور ، ونور الأنوار ولولا النور لما كان كون ولا وجود . ، فالنور عند ابن عربي : « هو ما يدرك به ، وقد يعظم بحيث أن يدرك ، ولا يدرك به ، ويلطف بحيث أن لا يدرك ويدرك به ، ولا يكون إدراك إلاّ بنور في المدرك لا بد من ذلك عقلاً وحساً » «(٦)» . ويذكر أحد هذه الأنوار ، إذ يسميه ، النور المعنوي ، ويعرفه بأنه : « نور خفي لا تدركه الأبصار » «(٧)» .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٦٨ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٣٠.

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص : ١٣٠.

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣١ .

((٥)) المعجم الوسيط (نور) .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٥٢٣ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ١٧٧.

وهكذا فإن ابن عربي أخرج النور من دائرة الرؤية البصرية ، وأدخله إلى عالم القلوب والبصيرة وجعله على مراتب من حيث الإدراك ، إذ يدرك ولا يدرك به ، أو يدرك ويدرك به ووضع شروطا للمدرك بأن يكون النور من طبيعته .

الهَبَاء

الهاء والباء والحرف المعتل كلمة تدل على غبرة ورقة فيها ، منها الهبوة : الغبرة ، والهباء : دقائق التراب «١» .

والهباء : التراب الذي تطيره الريح ويلزق بالأشياء ، أو ينبث في الهواء فلا يبدو إلا في ضوء الشمس «٢» .

يطفي ابن عربي على الهباء معنى صوفيا ، إذ يعتبره جوهرا له صلة بالخالق سبحانه وتعالى، ويوضح هذه العلاقة ، فيقول : الهباء : « هو جوهر مظلم ملأ الخلاء بذاته ثم تجلى له الحق باسمه النور ، فصبغ به ذلك الجوهر ، وزال عنه حكم الظلمة وهو العدم »«٣» .

وهكذا نظر ابن عربي إلى الهباء نظرة جديدة ، فلم يعد يعني دقائق التراب كما هو عليه في المعنى اللغوي ، بل أصبح جوهرا خاصا ذا حقيقة إلهية نتيجة لتجلي الحق له ، وانصباغه بالنور الإلهي .

الهَجِير

الهاء والجيم والراء أصلان ، يدل أحدهما على قطيعة وقطع ، والآخر على شد شيء وربطه . والهجير : الحوض الكبير ، وسمي بذلك لأنه شيء يقتطع للماء «٤» .

ينظر ابن عربي للذكر نظرة خاصة ، تقوم على الوصل والتواصل ، إذ يوضح أن لكل ذكر تأثيرا خاصا وميزة تميزه على غيره ، فاختار له اصطلاحا صوفيا سماه الهجير ، إذ يعرفه ، فيقول : «هو الذي يلازمه العبد من الذكر _ كان ما كان _ ولكل ذكر نتيجة لا تكون لذكر آخر »«٥» .

مما سبق نلاحظ أن ابن عربي وظف هذا اللفظ ليخدم المعنى الصوفي ، إذ ربط بين معناه

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٦ .

«٢» المعجم الوسيط (هبا) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٦٨ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٠٠.

«٥» راضي ، مرجع سابق ، ص ١١٢.

اللغوي ـ والذي يعني الحوض الكبير المهيأ لاحتواء الماء بكمياته المتفاوتة ـ والمعنى الصوفي الدال على الذكر بأشكاله المختلفة وتأثيراته المتباينة .

الهَيْبَة

الهاء والياء والباء كلمة إجلال ومخافة . من ذلك هابه يهابه هيبة ، ورجل هيوب : يهاب كل شيء «١» . والهيبة : الجلال والعظمة . والهيبة : الحذر . وهابه : حذره وخافه «٢» .

يدرك ابن عربي التأثير الكبير لتجلي الذات الإلهية على القلوب ، وذلك لجلالها وجمالها ، إذ قد تختل قدرة صاحب هذا الحال على التمييز ، فيفقد إدراكه للزمان والمكان ، فلا خلف ولا أمام ، وتتداعى الأركان ، ولا تثبت إلا الأعيان ، كل ذلك من تأثير الهيبة التي يرى بأنها : « حالة للقلب يعطيها أثر التجلي جلال الجمال الإلهي لقلب العبد » «٣» . ويضيف مسترسلا : « هي أثر ذاتي للحضرة ، إذا تجلى جلال جمالها للقلب ، وهي عظيمة يجدها المتجلي له في قلبه إذا أفرطت ، وتذهب حالة ونعته ولا يزيل عينه » «٤» .

يذهب ابن عربي في تعريفه للهيبة إلى أبعد الحدود ، وذلك عندما يقرنها بالذات الإلهية ، إذ يضطرب التكوين وينكفئ الميزان ، ويزيد الجلال ، وتتعمق العظمة ، ويصبح العبد غير حاله ، فيتلاشى نعته ، وينتعش قلبه ، ويهيم بجمال ربه .

الهو

الهاء والواو ليست من شروط اللغة ، وهي من العربية ، والأصل هاء ضمت إليه واو . ومن العرب من يثقلها ، فيقول : هو . ومنهم يقول : هوّ «٥» .

يركز ابن عربي على أسماء الله وأهميتها ، واختار من بينها لفظ الهو ليدل على الذات العلوية ، إذ يعرفه بأنه : « اسم يشير إلى الذات العلية ، وهي التي تعلم ولا ترى » «٦» .

وهكذا أضاف ابن عربي إلى هذا اللفظ معنى صوفيا جديدا ، يدل على الذات الإلهية ، إذ نقله من معناه اللغوي الشائع كضمير للغائب ، ليصبح ذاتا إلهية حاضرة ، يرددها الصوفية في التسبيح والذكر ، مقرونة باسم الله الأعظم ، وبشكل معين ، وبنغمة مميزة .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٩٥ .

«٢» المعجم الوسيط (هاب) .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣١٣ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ٣١٣ .

«٥» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٦ .

«٦» ابن عربي ، الشجرة النعمانية ، ص ١٢.

الوَرَع

الواو والراء والعين أصل صحيح يدل على الكف والانقباض ، منه الورع : العفة ، وهي الكف عما لا ينبغي «١» .

يأخذ ابن عربي معنى الورع على إطلاقه ، فهو يتناول الجانب المثالي عند الخاصة ، ويتخطى المعنى الضيق له عند العامة ، إذ يرى أن الورع هو : « أن تجتنب في ظاهرك وباطنك وجميع أعمال أعضائك المكلفة كل عمل ، وترك لا يكون لله على الحد المشروع فيه ، المخلص له الذي لا شبهة تضره ولا تقدح فيه » «٢» .

نلاحظ من التعريف السابق ، أن ابن عربي يرى أن الإنسان إذا أراد أن يكون ورعا ، فيجب عليه ترك كل الأمور الظاهرة والباطنة لفطرته التي جبل عليها ، لما في طبيعته وآنيته من نور إلهي يهديه ويرشده ، وأي تدخل مقصود من العبد يفسد عليه ورعه ويعيقه .

واحد الزمان

الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الانفراد ، وهو واحد قبيلته «٣» . والواحد : من صفات الله تعالى ، ومعناه أنه لا ثاني له ، والوحدانية والتوحيد «٤» .

يرى ابن عربي أن الإنسان يمكن أن يتدرج في الصفاء والنقاء ، والشفافية والتواصل الروحي إلى درجة الكمال ، فيسود على الأكوان ، ويسميه ابن عربي بواحد الزمان ، إذ يعرفه بأنه :

« الذي يظهر بالصورة الإلهية في الأكوان هذا علاقته في نفسه ، ليعلم أنه هو ، ثم له الخيار في إمضاء ذلك الحكم أو عدم إمضائه» «٥» .

من كل هذا نخرج بفكرة واضحة ، وهي أن ابن عربي يؤمن بوجود نفحة إلهية في الإنسان ، استمدها من الخالق ، واستظل في ظل النور المحمدي ، فإن تطهرت نفسه وتنقت روحه مما يعلق في الصدر من شوائب ، قد يصل إلى مرتبة واحد الزمان ذي القوة النافذة في الأكوان والأجسام .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٧ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٣١٦ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

«٤» المعجم الوسيط (وحد) .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٥ ، ص ٢٦٢ .

الودق

الواو والدال والقاف كلمة تدل على إتيان وأنسة . والودق : نقط حمر تخرج في العين والواحدة ودقة «(١)» . والوَدْق : المطر ، شديده وهينه «(٢)» .

لم يتوان ابن عربي في استغلال الألفاظ الدالة على الخير والعطاء ، إذ يوظفها ليكني بها على العلوم الغيبية أو المعارف الإلهية لأنه يرى أن الخير الباقي والدائم هو ما يرد من عند الله _ سبحانه وتعالى _ أما الخير الحادث من الظواهر الطبيعية فهو حدث طارئ يزول بزوال المؤثر ، وله في ذلك كثير من الأشعار ، إذ يقول :

والوَدْقُ يَنزِلُ من خِلالِ سَحابِهِ كدُموعِ صَبٍ للفِراقِ تَبَدَّد «(٣)» «(الكامل)» .

ويريد بالودق : « المعارف الإلهية » «(٤)» .

قد أحسن ابن عربي اختيار لفظ الودق وتوظيفه ، ليشير به إلى ثلاثة معان مترابطة : ففي الشطر الأول يريد بالوَدْق : المطر ، وفي الشطر الثاني ، يريد به : النقط الحمر التي تخرج في العين ، ويغلف هذين المعنيين بالمعنى الصوفي المقصود والذي يريد به المعارف الإلهية وهي إمور سرية قائمة بين العبد وربه

وهكذا رَبط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وأوجد بينهما سمة مشتركة ، تقوم على الوظيفة التي يؤديها كل منهما للإنسان،فالمطر وسيلة خير يستقبلها العبد بالفرح والسرور وكذلك ورود المعارف الإلهية إلى صدور العارفين، إذ تنعم القلوب بحضورها وتسعد بلقائها . وفرق بين المعنيين من حيث طبيعة كل منهما . فالمعنى اللغوي محسوس، وخاص بالظواهر الطبيعية المتقلبة التي تختبئ خلف رداء القدرة الإلهية ، أما المعنى الصوفي فمجرد.إذ ينتقل بهدوء وسكينة من الخالق إلى المخلوق لينعم المخلوق بهذا الوارد في الدنيا والآخرة .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٦ .

((٢)) المعجم الوسيط (ودق) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣.

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣

الوَهْم

الواو والهاء والميم : كلمات لا تنقاس ، بل أفرد منها الوهم : وهو البعير العظيم ، والوهم : الطريق . والوهم : وهم القلب "«١» . والوهم : ما يقع في الذهن من الخاطر "«٢» .

يرد الوهم كثيرا في تفاسير ابن عربي وشروحه ، إذ يعتقد بأن ما يتنزل على الإنسان إما أن يكون من عالم الحقيقة ، لينفذ إلى القلب بدون عائق ، أو طلب استئذان ، وإما أن يكون من عـــالم الوهم ، فيورث الشك والوسوسة ، وهو المسيطر على عقول العامة من الناس ، إذ يعرفه بأنه : « ما يبرز للنفس على صورة العقل ، له في الإنسان تأثير عظيم ، وهو المستولي على الناس والباعث على الأفكار الرديئة وهو يورث الوسوسة » "«٣» .

من خلال تعريف ابن عربي للوهم ، نلمس رفضه للفكر المسند للعقل ، لأنه يتعرض لنوازع النفس وشهواتها ، وخداع العقل وقصوره ، وما يتبع ذلك من الشك في الحقائق والثوابت التي يعجز العقل عن استيعابها وفهمها ، لأنها ليست من اختصاصه . مما يؤدي إلى حيرة الإنسان ووسوسته وبهذا فإن ابن عربي قد ذكر كثيرا من الأمراض النفسية التي يدعي علماء النفس في العصر الحديث بأنهم توصلوا إليها . وهذا يدل على مدى تبحر ابن عربي في النفس البشرية وأحوالها .

الوَحْدَة

الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الانفراد ، من ذلك الوحدة ، وهو واحد قبيلته ، إذا لم يكن فيهم مثله "«٤» . والوَحْدَة : الانْفِرَاد "«٥» .

يؤمن ابن عربي بوجود رابطة تربط الموجودات بشكل من الأشكال ، وبتنظيم وهيمنة مـــن الواحد القهار ، فيعرف الوحدة بأنها : «ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات "«٦» .

من خلال النظرة المتفحصة لتعريف الوحدة ، نلاحظ أن ابن عربي يشير إلى الصلة القائمة بين الشاهد والمشهود ، والواجد والموجود ، فلولا النور لما وجد الظلام ، ولولا الظلام لما عرف

______

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (وهم) .

((٣)) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١٩٠.

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

((٥)) المعجم الوسيط (وحد) .

((٦)) ابن عربي فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٢٦ .

النور ، وهذا عنده لب السر المستور ، الذي يؤلف بين الضدين .

الوَحْي

الواو والحاء والحرف المعتل أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء. فالوحي الإشارة، والوحي: الكتاب والرسالة، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى عَلِمَهُ، فهو وحي، كيف كان [١] .

لا تنعدم العلاقة في نظر ابن عربي بين الخالق والمخلوق ، فالتواصل دائم ، والتجلي مستمر ، والفيض قائم ، إذ يوحي الله من اختاره من البشر ، بسر من الأسرار ، أو أمر من الأمور الإلهية ، إما عن طريق الإلهام ، أو بواسطة أرواح علوية . والوحي في نظره لا ينقطع إلى يوم البعث ، إذ يعرفه بأنه « إسراع الروح الإلهي الأمري بالإيمان بما يقع به الإخبار والمفطور عليه كل شيء ، مما لا كسب له فيه من الوحي أيضا » [٢] . ويتابع قائلا : « والوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع ، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلهية ، فإنها الوحي الإلهي في العالم » [٣] .

بل ويذهب أبعد من هذا ، إذ يعتبر أن الوحي قد ينبعث من ذات النفس الإنسانية ، ذلك لأن الروح الكلي يتحد مع جميع الأجزاء . ويظهر هذا من تعريفه ، إذ يقول : الوحي : «انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها ، وهو فيض من الروح الكلي الساري في جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام » [٤] .

من خلال التعاريف السابقة يخرج ابن عربي على المعنى العام وكذلك على المعنى الشرعي للوحي . فالوحي في معناه العام ، الإشارة وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه . وفي المعنى الشرعي خاص بالأنبياء والرسل . وهو من عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ بينما ابن عربي يتوسع في معناه ليضم إليه الوحي الذاتي المنطلق من النفس البشرية لأن لها اتصالا روحيا مع الروح الكلية المهيمنة على الوجود

الوَقَار

الواو والقاف والراء : أصل يدل على ثقل في الشيء ، ومنه الوقر : الثِّقل في الأذن . والوقار : الحِلْم والرَّزَانة [٥] .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٤ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٣٨ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣، ص ١٣٨ .

((٤)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ٩٤ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤١ .

لقد قرن ابن عربي الوقار بالحالة التي تنتاب العبد قبل حدوث التجلي ، إذ يقول : الوقار : « تحمل أعباء التجلي قبل حصوله والفناء فيه ، كسكرات الموت قبل حلوله »*« ١ » .

يرى ابن عربي أن للتجلي ظواهر وإشارات ، يشعر بها صاحبها ، فيتحمل أعباءها . استعدادا لجني ثمارها . كالذي ينازع الموت ويعاني من سكراته ، ليخرج من عالم الفناء إلى عالم الخلود والبقاء

الورث

الواو والراء والثاء كلمة واحدة ، هي الورث ، والميراث أصله الواو وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب *« ٢ » .

لقد قسم ابن عربي الورث ، وفنده ، ورتب فيه ونظم ، وأتبع الوارثين إلى الأنبياء والرسل ، فقال وارث عيسوي ووارث موسوي ووارث محمدي ، ويعني بالوارث : أي الذي يشرب من مشربهم ويتخلق بأخلاقهم ، ويقدم الوارث المحمدي عليهم جميعا لأنه منبع النور والشرائع لهم . ويقسم الورث إلى محسوس ومعنوي ، ويعرف كلا منهما ، فيقول : الورث المحسوس : « ما يتعلق بالألفاظ والأفعال ، وما يظهر من الأحوال ، فأما الأفعال ، فأن ينظر الوارث إلى ما كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يفعله ، مما أبيح للوارث أن يفعله اقتداء به ، لا مما هو مختص به عليه السلام مخلص له في نفسه ومع ربه وفي عشرته لأهله وولده وقرابته وأصحابه وجميع العالم »*« ٣ » . أما الورث المعنوي ، فيرى بأنه : « ما يتعلق بباطن الأحوال من تطهير النفس من مذام الأخلاق وتحليتها بمكارم الأخلاق ، وما كان عليه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من ذكر ربه على كل أحيانه ، وليس إلا الحضور والمراقبة لآثاره سبحانه في قلبك وفي العالم »*« ٤ » . ويضيف نوعا آخر يسميه الورث الإلهي : « فهو ما يحصل لك في ذاتك من صور التجلي الإلهي ، عندما يتجلى لك فيها ، فإنك لا تراه إلا به ، فإن الحق بصرك في ذلك الموطن »*« ٥ » .

وينظر إليه من زاوية أخرى ، وذلك من حيث المكان والطبيعة ، إذ يذكر

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ١٨٥.

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٩ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٦٩ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٧٠ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٦ ، ص ٣٧١ .

ـ ١ ـ الورث الأعلى ، ويعرفه بأنه : « ورث أسرار وتجليات الأنوار في العالم الأجلى »* «١» .

ـ ٢ ـ أما النوع الآخر ، فهو الورث الأسنى ، إذ يرى أنه : « ورث استخلاف على أمصار وتعبد أحرار »* «٢» . أما ورث محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ فنستشف معناه من تعريف وارث محمد ـ صلى الله عليه وسلم ، عندما يعرفه بأنه : « هو من أتاه الله جوامع الكلم ، وعلم الأسماء كلها ، وعلم الأولين والآخرين ، فإن العالم كله في ورث محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ» «٣» .

نلاحظ من مجمل التعاريف السابقة بأن ابن عربي قد نسب الورث إلى الأنبياء والرسل ، وأظهر أن السالكين يتخلقون بأخلاقهم ، ويسيرون على دربهم في الأعمال والطاعات ، وركز على الورث المحمدي باعتباره الصفوة ، والمنبع والنور الأسنى ، واهتم بالورث الإلهي ، إذ يرث العبد ما يقبع في ذاته من التجليات الإلهية ، لأنه يرى بأن الأصل يحل في الفراغ ويمثل فيه .

وَحْدَةَ الوُجُود

الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على انفراد . من ذلك الوحدة ، وهو واحد قبيلته* «٤» . والوَحْدَةَ : البقاء مفرداً «٥» .

يتهم كثير من الباحثين ورجال الدين ابن عربي بالقول بوحدة الوجود ،والشقيري واحد منهم إذ يستند في اتهامه على ما قاله ابن عربي في الحقيقة الوجودية ، التي يرى بأنها: « واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها قلت هي الخلق ، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير وتتعدد الأسماء المتقابلة لتصبح في النهاية اسما واحدا »* «٦» .

إن المتتبع لأقوال ابن عربي يقع في مثل هذا الاعتقاد ، إذ غالبا ما تختلط الأمور على الباحث بحيث لا يستطيع أن يفرق بين ما هو خاص للخالق وما هو خاص للمخلوق، فالمؤيدون لابن عربي ينفون هذا الاتهام، ويرون أن ما يقول به ابن عربي هو وحدة الشهود، القائمة على المشاهدة والحضرة .

«١» ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص : ٦٦ .

«٢» ابن عربي عنقاء مغرب ، ص : ٦٦ .

«٣» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٧ ، ص : ٥٢ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص : ٦٢٣ .

«٥» المعجم الوسيط (وحد) .

«٦» ابن عربي ـ محيي الدين ـ ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ـ تعليق محمد علم الدين الشقيري ـ مصر ـ عين للدراسات والبحوث الإنسانية ـ ط ـ ١٩٩٥ م ـ ص ١٢.

اليَقَظَة

اليقظة : الانتباه من النوم «١» .

يرى ابن عربي أن كثيراً من الناس يعيشون في حالة غفلة ، ولا يستيقظ منها ، إلاّ من فهم عن ربه ، فإذا فهم انتبه ، وأصبح صاحب يقظة ، إذ يعرفها بأنها : « الفهم عن الله في زجره فإذا فهمت عن الله انتبهت »«٢» .

نلاحظ من خلال تعريفه بأنه يركز على الانتباه لله والفهم منه ، ولا يكون ذلك إلاّ بالعناية الإلهية . وهكذا خرج هذا اللفظ عن معناه العام الدال على الانتباه من النوم ، ليأخذ معنى خاصاً ، يقوم على نوع آخر من الانتباه مصدره الحق ، ومقره القلب .

يوم القيامة

الياء والواو والميم : كلمة واحدة هي اليوم ، واليوم : الواحد من الأيام ، ثم يستعيرونه في الأمر العظيم «٣» . واليوم : زمن مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها «٤» .

يفسر ابن عربي يوم القيامة تفسيراً آخر ، إذ يراه يتمثل بعودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية ، والتئام الفرع بالأصل ، فيوم القيامة: « هو يوم يقظة الروح الإنسانية ، أو يوم عودة النفس الجزئية من وحدتها الذاتية بالكل »*«٥» .

نلاحظ من خلال هذا التعريف ، المبدأ الذي يسير عليه ابن عربي إذ يؤمن بالوصول والاتصال ، وعودة الجزء إلى الكل بعد تجرد الإنسان من التحديد والتعين ، في يوم مشهود تفقد فيه النفوس شهواتها ويتجلى الخالق لخلقه ، فينعم المؤمن برؤية ربه ، ويحرم الكافر من المشاهدة ، ويخلد فريق من الإنس في الجنة التي ينعتها بالسعادة الأبدية التي تحدث من اتحاد النفس الجزئية مع الكل ، بينما يمكث الفريق الآخر في النار ، التي ينعتها بالتعاسة الأبدية ، التي تحدث من طرد نفوسهم الجزئية من الحضرة في الكل .

«١» المعجم الوسيط (وسط) .«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص ٢٢٧.

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٥٤.

«٤» المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ١٠٦٧ .

«٥» ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج٢ ، ص ١٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الخاتمة

عرفنا في هذه الدراسة أن التجربة الروحية تمثل حالة من حالات ارتقاء الروح ومرحلة من مراحل التشكل للمريد ، التي تمهد له الطريق ليمر عبر دروب التصوف المتعرجة ، ذات المسالك الصعبة ، والتي غالباً ما توصل السالك إلى حالة من الحيرة والخوف والقلق ، إذ قد تؤدي به في نهاية المطاف إلى الهدف المنشود وهو الصفاء الروحي . وذلك بعد إزالة الحجب عن شغاف قلبه ، مما يؤدي إلى موت شهوات النفس ، وإذلال الجسد ، وسيطرة البصيرة التي تكشف عن حجب الغيب . كما وعرضنا لوجهات النظر المختلفة في أصل التصوف ، والتي لم تصل إلى نتيجة ثابتة ومحددة رغم أن أقربها إلى الواقع هو : أن التصوف ظاهرة عالمية لا تقتصر على شريعة دون أخرى . وأوضحت أيضا أمورا وقضايا ، نستعرضها بإيجاز .

١ _ حاولت أن أعرض وجهات النظر المختلفة في أصل كلمة التصوف ، والاختلافات الظاهرة في تفسيرها ، إذ توصلت إلى نتيجة مفادها أن أصدق الأقوال وأقربها إلى واقع المتصوفة ، هو أن أصل هذه الكلمة هو من الصوف، وذلك لخشونة ملبسه ، وللسمة التي كان الصوفية يتسمون بها ، وهي لبسهم له .

٢ _ وقفت على التطور الدلالي لألفاظهم ، والتي لم يتعرض إليه إلا القليل من الباحثين إذ اقتصر بحثهم على جانب واحد دون غيره من الجوانب . فبعضهم يرد أغلب ألفاظهم إلى الكتاب والسنة ، وهو رأي لم يصب كل الحقيقة ، إذ يغلب هذا الجانب على الألفاظ التي ظهرت في الفترة التي سبقت ابن عربي . أما ابن عربي ومن جاء بعده فقد تعددت المصادر وتنوعت ، فبعضها انبثق من الفلسفات والديانات المتعددة ، بالأضافة إلى عمليات الاستبطان الذاتية ، واختيار الألفاظ المنتقاة للدلالة على ما ينتاب صاحب الحال . وأشهر من اتبع هذا الأسلوب ابن عربي ، إذ وظفها في إنتاجه النثري والشعري ، ناهيك عن عملية الدمج والتوليف لهذه الألفاظ مع ألفاظ القرآن والسنة .

٣_ وعرضنا أيضا لأهمية الاتجاه الصوفي في الأدب والفن والموسيقى والأخلاق ، مظهرين الأثر الطيب واللمسات الظاهرة في هذه المجالات التي لا ينكرها باحث ، إذ

أدى التصوف إلى ظهور ما يعرف بالحب الإلهي ، والمدائح النبوية ، وظهور الرمزية في نثرهم وأشعارهم ، والتي تؤكد بأن الاتجاه الرمزي لدى شعراء العصر الحديث ليس وليد عصره ، بل سبقهم إليه المتصوفة بقرون طويلة ، كما وأن الخيال في الأدب الحديث والتي تعتز به أوروبا ، ما هو إلا وليد الفكر الصوفي والمتجسد بأفكار ابن عربي وخياله وعالمه غير المنظور . وبدا ذلك واضحا من خلال استعراض الألفاظ عنده .

٤ـ ولمسنا من خلال استعراض الألفاظ التي سبقت ابن عربي ، أنه يغلب عليها صيغ المصادر . وإذا تساءلنا عن السبب لهذه الظاهرة لوقفنا حيارى ، ولتشعب الفكر في عملية الشرح والتفسير فهل السبب ، هو اعتبار المصدر الأصل في الاشتقاق ؟ أم أن السبب هو اهتمامهم بالحدث ، وتجاهلهم للزمان والمكان . قد يكون هذا وقد يكون ذاك .إلا أن ابن عربي أوقعنا في دوامة ، وذلك عندما أكثر من استخدام الأسماء والحروف جنبا إلى جنب مع المصادر ، فكأنه اكتشف هذه الظاهرة ، وأراد أن يتخطاها .

٥ ـ وركزت في هذه الدراسة على ابن عربي من حيث سيرته الذاتية وإنتاجه الأدبي المتمثل بالنثر والشعر ، وخصصت جل الأطروحة على اصطلاحاته الصوفية باعتباره الأستاذ والملخص والمصنف والمجدد لكل من سبقه . وصنفت ألفاظه إلى صنفين : صنف تطرق إليه من سبقه ، إلا أنه عمل على تهذيبه وتوضيح ما غمض منه ، وذلك إما بإعادة الصياغة من جديد أو بإعطاء معنى مخالف لطائفة الصوفية ، فتارة يعرض أقوالهم بصيغة : ((أما عند الصوفية ...)) أو يؤيد أقوالهم بعرض الاصطلاح على صورته الأصلية مع الشرح والتفسير والتعليق ، مظهرا تذوقه وتفهمه لما قيل وما يجب أن يقال . أما الصنف الآخرمن اصطلاحاته ، فقد ابتكر كثيرا من الألفاظ وأظهرها على الملأ ، لتبقى ثابتة ومحافظة على ديباجتها ، رغم مرور عدة قرون . فكأن ابن عربي عمل على تقعيد القواعد وتثبيت الركائز . لذا أفردت له فصلا خاصا ، لخطورة ما تعرض له ، وحاولت أن أجمع كافة ما قيل في الاصطلاح الواحد ، للتقريب من المعنى المقصود . ففي الجديد من ألفاظه ، أمور تخرج خروجا كليا عن المعنى المألوف ،

قائمة المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم .

٢ ـ الأصفهاني ـ الحافظ أبو نعيم أحمد ـ حلية الأولياء ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ ط٤ ـ ١٩٨٥ م.

٣ـ الألوسي ـ محمود شهاب الدين ـ تفسير روح القرآن ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ـ بدون تاريخ

٤ ـ البعلبكي ـ منير ـ المورد ـ بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ط٥ ـ ١٩٧٢ م .

٥ ـ البغدادي ـ إبراهيم بن عبدالله ـ مناقب ابن عربي ـ تحقيق صلاح الدين المنجد ـ ط ـ د . ت

٦ ـ بلاثيوس ـ أرسين ـ ابن عربي ، حياته ومذهبه ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ

وكالة المطبوعات ـ بيروت ـ دار القلم ـ ١٩٧٩

٧ـ بهجت ـ أحمد ـ بحار الحب عند الصوفية ـ القاهرة ـ المختار الإسلامي للطباعة ـ ط١ ـ ١٩٧٩ م .

٨ ـ التونجي ـ محمد ـ المعجم المفصل ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٩٩٣ م .

٩ ـ توفيق ـ رضا ـ النزعة الروحية في الإسلام ـ بيروت ـ ١٩٣٨م ـ ط ـ

١٠ ـ جبر ـ يحيى ـ بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ـ أيلول ـ ١٩٩٧ م .

١١ ـ الجزار ـ أحمد محمد ـ الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ـ القاهرة ـ مكتبة نهضة الشرق ـ ـ ط ـ ١٩٩٠ م.

١٢ ـ جعفر ـ محمد كمال ـ رحلة بين العقل والوجدان ـ ـ بيروت ـ دار الهلال ـ ط ـ د . ت

١٣ ـ ابن خلدون ـ عبد الرحمن ـ مقدمة ابن خلدون ـ القاهرة ـ المكتبة التجارية ـ بدون تاريخ ـ ط ـ .
١٤ ـ داود ـ عبد الباري محمد ـ الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى ـ القاهرة ـ الدار المصرية اللبنانية ـ ط ١ ـ ١٩٩٧ م .
١٥ ـ ابن دريد ـ أبو بكر محمد ابن الحسن تحقيق د . رمزي بعلبكي ـ جمهرة اللغة ـ بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٨٧ م .
١٦ ـ راضي ـ علي عبد الجليل ـ الروحية عند محيي الدين بن عربي ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ط١ ـ ١٩٩٧ م .
١٧ ـ الرفاعي ـ أحمد بن علي ـ البرهان المؤيد ـ بيروت ـ دار الكتاب النفيس ـ ط ـ ١٩٨٧ م .
١٨ ـ زيعور ـ علي ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ بيروت ـ دار الطباعة للطباعة والنشر ـ ط ـ ١٩٧٩ .
١٩ ـ زيعور ـ علي ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ بيروت ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ ط ـ ١٩٧٩ م .
٢٠ـ السراج ـ أبو نصر عبد الله بن علي ـ اللمع ـ تحقيق د . عبد الحليم محمود ، د . طه عبد الباقي سرور ـ مصر ـ دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى ببغداد ـ ط ـ ١٩٦٠ .
٢١ ـ سرور ـ طه عبد الباقي ـ من أعلام التصوف الإسلامي ـ مصر ـ مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ـ ط ـ بدون تاريخ .
٢٢ ـسرور ـ طه عبد الباقي سرور ـ رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام ـ القاهرة ـ دار الفكر العربي ـ ط ـ بدون تاريخ .
٢٣ ـ السلمي ـ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين ـ ـ تسع كتب في التصوف والزهد ـ تحقيق سليمان إبراهيم آتش ـالقاهرة ـ الناشر للطباعة والتوزيع والإعلان ـ ط١ ـ ١٩٩٣ م .

٢٤ _ السلمي _ ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين _ طبقات الصوفية _ القاهرة _ مكتبة الخانجي _ ط١ _ ١٩٥٣ م .

٢٥ _ السهروردي _أبو حفص عمر بن محمد _ عوارف المعارف _ القاهرة _ مكتبة القاهرة _ ١٩٧٣ م .

٢٦ _ ابن سينا _ الحسين بن عبد الله _ حي بن يقظان _ تحقيق أحمد أمين _ القاهرة _ دار إحياء الكتب العربية _ ط١ ١٩٥٩ م .

٢٧ _ ابن سينا _ الحسين بن عبدالله _ الإشارات والتنبيهات _ القاهرة _ دار إحياء الكتب العربية _ ط _ ١٩٤٧م .

٢٨ _ الشهرستاني _ محمد بن عبد الكريم _ الملل والنحل _ القاهرة _ مكتبة الأنجلو المصرية _ ط_١٩٥٦ _

٢٩_ ضيف _ شوقي _ تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الأول _ القاهرة _ دار المعارف _ ط٨ _ بدون تاريخ .

٣٠_ ضيف _ شوقي _ تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني _ مصر _ دار المعارف _ ط٢ _ بدون تاريخ .

٣١ _ عبد المعطي _ فاروق _ محيي الدين بن عربي _ بيروت _ دار الكتب العلمية _ ط _ د .ت

٣٢_ ابن عربي _ محيي الدين بن عربي _ الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية _ القاهرة _ م عالم الفكر _ ط١ _ ١٩٨٧ م .

٣٣ _ ابن عربي _ محيي الدين _ عنقاء مغرب _ القاهرة _ عالم الفكر _ تحقيق خالد شبل _ ط١_ ١٩٩٧.

٣٤ _ ابن عربي _ محيي الدين _ تحفة السفرة إلى حضرة البررة _ القاهرة _ مطبعة القاهرة _ ط _ د .ت .

٣٥ _ ابن عربي _ محيي الدين _ التدبيرات الإلهية وإنشاء الدوائر _ بغداد _ مكتبة المثنى _ ط _ ١٩١٩ م .

٣٦ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ عقلة المستوفز ـ بغداد ـ مكتبة المثنى ـ ط ـ ١٩١٩ .

٣٧ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ ترجمان الأشواق ـ بيروت ـ دار صادر ـ ط ـ د . ت .

٣٨ ـ ابن عربي ـ محي الدين ـ الفتوحات المكية ـ قدم له محمود مطرجي ـ بيروت ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ ط ـ ١٩٩٤ م .

٣٩ ـ ابن عربي ـ محي الدين ـ فصوص الحكم ـ تعليق أبو العلا عفيفي ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ ط ـ د.ت .

٤٠ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ رسائل ابن عربي ـ تحقيق محمد عزت ـ القاهرة ـ المكتبة التوفيقية ـ ط ـ د. ت ـ .

٤١ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ ديوان ابن عربي ـ شرح وتعليق أحمد حسن بسج ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط ـ ١٩٩٦ م .

٤٢ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ اصطلاح الصوفية ـ تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين ـ القاهرة ـ دار المنار ـ ط ـ ١٩٩٢ م .

٤٣ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ رد المتشابه إلى الحكم ـ حققه أبو بكر مخبون ـ القاهرة ـ مكتبة الصدق الخيرية ـ ط ـ ١٩٤٨ م .

٤٤ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ تفسير ابن عربي ـ بيروت ـ دار صادر ـ ط ـ د . ت .

٤٥ ـ ابن عربي ـ فصوص الحكم ، شرح القاشاني ـ مصر ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ ط٢ ـ ١٩٦٦ م .

٤٦ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ ذخائر الأعلاق ـ شرح ترجمان الأشواق ، تحقيق ودراسة نقدية محمد علم الدين الشقيري ، مصر ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية ، ط١ ، ١٩٩٥

٤٧ ـ ابن عربي ـ محيي الدين ـ الشجرة النعمانية ـ بغداد ـ دار المثنى ـ ط ـ د . ت .

٤٨_ ابن عربي _ محيي الدين _ رسالة روح القدس ومحاسبة النفس _ حققه وقدم له عزة حصيرة _ دمشق _ مطبعة العلم _ ١٩٧٠م .
٤٩_ عزام _ صلاح _ أقطاب التصوف الإسلامي _ القاهرة _ مؤسسة داالشعب _ ط _ ١٩٦٨ م ٥١ _ العطار _ فريد الدين _ منطق الطير _ ترجمة بديع محمد جمعة _ بيروت _ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع _ ط _ ١٩٩٦ م .
٥٠_ عياد _ أحمد توفيق _ التصوف الإسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره _ القاهرة _ مكتبة الأنجلو المصرية _ ط _ ١٩٧٠ م .
٥١ _ الغزالي _أبو حامد محمد بن محمد الطوسي _ جواهر القرآن _قدم للكتاب محمد مصطفى أبو العلا _ مصر _ مكتبة الجنيدي _ ط_ بدون تاريخ .
٥٢ _ الغزالي _ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي _ إحياء علوم الدين _ تحقيق الشحات الطحان ، وعبد الله المنشاوي _ القاهرة _ مكتبة الإيمان _ ط _ بدون تاريخ .
٥٣ _ الغزالي _ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي _ _ المنقذ من الضلال _ قدم له جميل صليبا ، وكمال عياد _ بيروت ، دار الأندلس_ ط٨ _ ١٩٧٣ .
٥٤ _ غني _ قاسم _ تاريخ التصوف الإسلامي _ القاهرة _ مكتبة النهضة المصرية _ ط _ ١٩٧٠ م .
٥٥ _ ابن فارس _ أبو الحسين أحمد _ مقاييس اللغة _ مصر _ دار إحياء الكتب العربية _ ط١ _ ١٣٦٩ هجري .
٥٦ _ ابن فارس _ أبو الحسين أحمد _ مقاييس اللغة _ وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين _ بيروت _ دار الكتب العلمية _ ط١ _ ١٩٩٩ م .
٥٧ _ فروخ _ عمر _ التصوف في الإسلام _ بيروت _ دار الكتاب العربي _ ط _ ١٩٨١
٥٨ _ الفيروز أبادي _ مجد الدين محمد بن يعقوب _ ط _ مصر _ المطبعة المصرية _ ١٩٣٣ م .

٥٩_ قاسم _ محمد محمود _ محيي الدين بن عربي ولبنتز _ القاهرة _ مكتبة القاهرة الحديثة _ ط١ _ ١٩٧٢ م .
٦٠_ القاشاني _ عبد الرزاق _ اصطلاحات الصوفية _ تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين _ القاهرة _ دار المنار للطبع والنشر والتوزيع _ ط١ _ ١٩٩٢ .
٦١_ القشيري _ أبو القاسم عبد الكريم _ الرسالة القشيرية _ تحقيق وإعداد _ معروف زريق و علي عبد الحميد بلطجي _ بيروت _ دار الجيل _ ط٢ _ د . ت .
٦٢ _ الكلاباذي _ أبو بكر محمد _ التعرف لمذاهب أهل التصوف _ حققه عبد الحليم محمود ، و طه عبد الباقي سرور _ مصر _ دار إحياء الكتب العربية _ ط _ ١٩٦٠ م .
٦٣_ كيلاني _ قمر _ التصوف الإسلامي ، مفهومه وتطوره وأعلامه _ بيروت _ المكتبة العصرية _ ط _ ١٩٩٢ م .
٦٤_ ماسينيون _ لويس _ الإسلام والتصوف _ مصر _ دار الشعب _ ط _ ١٩٧٩ م .
٦٥_ مبارك _ زكي _ التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق _ مصر _ مطبعة الرسالة _ ط١ _ ١٩٣٨ م .
٦٦ _ المعجم الوسيط _ المجمع اللغوي _ قام بإخراج هذه الطبعة إبراهيم أنيس ، عبد الحليم منصور ، عطية الصوالحي ، محمد خلف _ مصر _ دار الفكر _ ط٢ _ د. ت .
٦٧_ محمود _ عبد الحليم _ الطريق إلى الله _ القاهرة _ دار المعارف _ ط _ ١٩٨٥ م .
٦٨ _ المقري _ أحمد بن محمد _ نفح الطيب _ شرح وتعليق مريم قاسم طويل ، و يوسف علي طويل _ بيروت _ دار الكتب العلمية _ ط _ ١٩٩٥ م .
٦٩ _ ابن منظور _ أبو الفضل جمال الدين _ لسان العرب _ بيروت _ دار الصادر _ ط _ ١٩٥٥ م .

٧٠ ـ المنوفي ـ محمود أبو الفيض ـ التمكين في شرح منازل السائرين ـ مصر ـ دار النهضة ـ ط ـ بدون تاريخ .

٧١ الموسوعة الإسلامية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس ـ بيروت ـ ط ١٩٧١ م .

٧٢ ـ نقاش ـ رجاء ـ ديوان أبو القاسم الشابي ـ بيروت ـ دار القلم ـ ط ـ ١٩٧١ م .

٧٣ ـ هلال ـ إبراهيم ـ التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ـ القاهرة دار النهضة العربية ـ ط ـ ١٩٧٩ ـ .

٧٤ ـ الهوجويري ـ أبو الحسن علي بن عثمان ـ كشف المحجوب ـ بيروت ـ دار النهضة العربية للطباعة ـ ط ـ ١٩٨٠ م .

الفهرس اللغوي

الأصل	الكلمة		الصفحة
قرن	الاقتران	(ع)	١٢٩
أبي	الأب	(ع)	١٣٠
أهل	الأهل	(ع)	١٣٠
جهد	الاجتهاد	(ع)	١٣١
أمم	الإمام	(ع)	١٣١
غور	الأغوار	(ع)	١٣٢
هلل	أهلة	(ع)	١٣٣
جسد	الأجساد	(ع)	١٣٣
عبر	الاعتبار	(ع)	١٣٤
أنس	الأوانس	(ع)	١٣٤
بقي	البقاء	(ع)	٣٣٩
بسط	البسط		٣٤
بده	البوادة		٣٥
برج	البروج	(ع)	١٣٥
بحر	البحر	(ع)	١٣٥
بيت	البيت العتيق	(ع)	١٣٦
برق	البرق	(ع)	١٣٧
برزخ	البرزخ	(ع)	١٣٧
بطن	الباطن	(ع)	١٣٨
بدر	البدر	(ع)	١٣٩
بدأ	البدء	(ع)	١٣٩
بعض	البعض	(ع)	١٤٠
بلقع	البلقع	(ع)	١٤٠
حلا	التحلي		٣٥
جلا	التجلي		٣٦
خلا	التخلي		٣٨
توب	التوبة		٣٨
وحد	التوحيد		٣٩
وجد	التواجد		٤٠

الأصل	الكلمة		الصفحة
لون	التلوين		٤٠
مكن	التمكن		٤١
لهي	التلهى		٤٢
وكل	التوكل		٤٣
خيل	التخيل	(ع)	١٤١
لفق	التلفيق	(ع)	١٤٢
دبر	التدبر	(ع)	١٤٢
حضض	التحضيض	(ع)	١٤٣
ترب	الترب	(ع)	١٤٣
توج	التاج	(ع)	١٤٤
خلج	التخالج	(ع)	١٤٤
طهر	التطهر	(ع)	١٤٥
خلق	التخلق	(ع)	١٤٦
زكا	التزكية	(ع)	١٤٦
علق	التعلق	(ع)	١٤٧
دلا	التدلي	(ع)	١٤٧
دنا	التداني	(ع)	١٤٨
رقا	الترقي	(ع)	١٤٨
لقا	التلقي	(ع)	١٤٩
جمع	الجمع		٤٤
جود	الجود		٤٥
جلا	الجلاء	(ع)	١٤٩
جهنم	جهنم	(ع)	١٥٠
جنن	الجنة	(ع)	١٥٠
جنس	الجنس	(ع)	١٥١
جبل	الجبل	(ع)	١٥١
جدول	الجدول	(ع)	١٥٢
جيد	الجيد	(ع)	١٥٢
جيب	الجيوب	(ع)	١٥٣
جسد	الجسد	(ع)	١٥٣

الأصل	الكلمة		الصفحة
جزع	الجزع	(٤)	١٥٤
حقق	الحقيقة		٤٥
حرر	الحرية		٤٧
حلل	الحال		٤٨
حزن	الحزن		٤٩
خلق	الخلق		٤٩
خشع	الخشوع		٥٠
خلا	الخلة		٥١
حقق	الحقيقة	(٤)	١٥٤
حرف	الحروف	(٤)	١٥٥
حضر	الحضرة	(٤)	١٥٦
حدا	الحادي	(٤)	١٥٦
حزن	الحزين	(٤)	١٥٧
حدث	الحديث	(٤)	١٥٨
حجج	الحج	(٤)	١٥٨
حفظ	الحفظ	(٤)	١٥٩
حجب	الحجب	(٤)	١٥٩
حيا	الحيوان	(٤)	١٦٠
حلا	الحالية	(٤)	١٦١
حسن	الحسن	(٤)	١٦١
حمم	الحمام	(٤)	١٦٢
حشا	الحشا	(٤)	١٦٣
حما	الحمى	(٤)	١٦٤
حقق	الحق	(٤)	١٦٤
حدد	الحد	(٤)	١٦٥
حشر	الحشر	(٤)	١٦٥
خيل	الخيال	(٤)	١٦٦
ختم	الختم	(٤)	١٦٧
خلق	الخلق	(٤)	١٦٨
خرق	الخرقة	(٤)	١٦٩

الأصل	الكلمة		الصفحة
خبث	الخبيث	(ع)	١٦٩
خلف	الخلفاء	(ع)	١٧٠
خرد	الخرد	(ع)	١٧٠
خمل	الخميلة	(ع)	١٧١
خدر	الخدور	(ع)	١٧١
خيم	الخيام البيض	(ع)	١٧٢
دين	الدين	(ع)	١٧٢
دجا	الدجى	(ع)	١٧٣
دمي	الدمى	(ع)	١٧٣
ذرق	الذرق	(ع)	٥٢
ذكر	الذكر	(ع)	١٧٤
ذهب	الذهب	(ع)	١٧٥
رين	الرين		٥٣
روح	الروح		٥٤
رجا	الرجاء		٥٦
رضي	الرضا		٥٧
روض	الرياضة		٥٧
رأى	الرؤية	(ع)	١٧٦
رجل	الرجال	(ع)	١٧٧
ربب	الرب	(ع)	١٧٨
ردي	الرداء	(ع)	١٧٩
رسم	الرسم	(ع)	١٧٩
ركب	الركائب	(ع)	١٨٠
رحم	الرحمة	(ع)	١٨٠
روض	الروضة	(ع)	١٨١
رفف	الرفرف	(ع)	١٨٢
ركب	الركبان	(ع)	١٨٢
زيد	الزوائد		٥٨
زهد	الزهد		٥٩
زفر	الزفرات	(ع)	١٨٣

الأصل	الكلمة		الصفحة
زمن	الزمن	(ع)	١٨٣
زمم	زمزم	(ع)	١٨٤
سرر	السر		٦٠
سمع	السماع		٦١
سخا	السخاء		٦٣
سكر	السكر		٦٤
ستر	الستر		٦٥
سمر	السمر	(ع)	١٨٤
سوا	السوا	(ع)	١٨٥
سحر	السحر	(ع)	١٨٦
سهر	السهر	(ع)	١٨٦
سلك	السلوك	(ع)	١٨٧
سبت	السبت	(ع)	١٨٩
سفر	السفر	(ع)	١٩٠
سما	السماء	(ع)	١٩٠
سحر	السحر	(ع)	١٩١
سلف	السوالف	(ع)	١٩١
سحب	السحاب	(ع)	١٩٢
شرب	الشرب		٦٦
شهد	الشاهد		٦٧
شكر	الشكر		٦٨
شوق	الشوق		٦٩
شمس	الشمس	(ع)	١٩٣
شرع	الشريعة	(ع)	١٩٣
شعر	الشعائر	(ع)	١٩٤
شرق	الشرق	(ع)	١٩٥
شيأ	الشيء	(ع)	١٩٥
شعر	الشعر	(ع)	١٩٦
صحو	الصحو		٧٠
صمت	الصمت		٧١

الأصل	الكلمة		الصفحة
صدق	الصدق		٧٢
صبر	الصبر		٧٣
صدق	الصديق	(ع)	١٩٦
صلا	الصلاة	(ع)	١٩٧
صون	الصون	(ع)	١٩٩
صوم	الصيام	(ع)	١٩٩
صدر	الصدر	(ع)	٢٠٠
صور	الصور	(ع)	٢٠٠
ضلل	الضلالة	(ع)	٢٠١
طبع	الطبيعة	(ع)	٢٠٢
طوف	الطيف	(ع)	٢٠٢
طلسم	الطلسم	(ع)	٢٠٣
طغى	الطغيان	(ع)	٢٠٤
طلل	الطلول	(ع)	٢٠٥
طفل	الطفلة	(ع)	٢٠٥
طرق	الطريق	(ع)	٢٠٦
طلع	الطوالع		٧٣
ظن	الظن	(ع)	٢٠٧
ظهر	الظاهر	(ع)	٢٠٧
ظلم	الظلام	(ع)	٢٠٨

الأصل	الكلمة		الصفحة
طبا	الطبي	(ع)	٢٠٩
علم	العلم		٧٤
عقل	العقل		٧٦
عرف	العارف		٧٧
عبد	العبودية		٧٨
عبد	العبادة	(ع)	٢١٠
عطل	العاطلة	(ع)	٢١٠
عين	العين	(ع)	٢١١
علا	العلو	(ع)	٢١٢
عرج	العروج	(ع)	٢١٢
عصم	العصمة	(ع)	٢١٣
عدم	العدم	(ع)	٢١٤
عدد	العدد	(ع)	٢١٤
عرش	العرش	(ع)	٢١٥
علم	العالم	(ع)	٢١٦

الأصل	الكلمة		الصفحة
قرن	القرن	(ع)	٢٣٠
قبض	القبضتان	(ع)	٢٣٠
قرب	القربة	(ع)	٢٣١
كشف	الكشف	(ع)	٢٣١
كون	الكون	(ع)	٢٣٣
كبر	الكبر	(ع)	٢٣٣
كمل	الكمال	(ع)	٢٣٣
كفر	الكفر	(ع)	٢٣٤
لمع	اللوامع		٩٦
لوح	اللوح	(ع)	٢٣٥
لسن	اللسن	(ع)	٢٣٥
لما	لماء	(ع)	٢٣٦
لمح	اللمح	(ع)	٢٣٧
لمح	اللوامح		٩٠
قوم	المقام		٩١
حضر	المحاضرة		٩٢
كشف	المكاشفة		٩٣
شهد	المشاهدة		٩٤
عرف	المعرفة		٩٥
حب	المحبة		٩٦
محا	المحو		٩٧
موت	الموت	(ع)	٢٣٧
عنا	المعاني	(ع)	٢٣٨
نصص	المنصة	(ع)	٢٣٨
حدث	المحدثون	(ع)	٢٣٩
برقع	المبرقع	(ع)	٢٤٠
رسل	المرسلات	(ع)	٢٤٠
طلع	المطلع	(ع)	٢٤١
مثل	المثل	(ع)	٢٤١
حمد	محمد	(ع)	٢٤٢
فكر	المتفكر	(ع)	٢٤٢

الأصل	الكلمة	(ع)	الصفحة
	الميم	(ع)	٢٤٩
صور	المصور	(ع)	٢٤٣
غرب	المغرب	(ع)	٢٤٤
فتح	المفاتيح	(ع)	٢٤٤
شرق	المشرق	(ع)	٢٤٥
سلم	المسلم	(ع)	٢٤٥
عجر	المتعجرات	(ع)	٢٤٦
ميد	الماد	(ع)	٢٤٦
طوق	المطوقة	(ع)	٢٤٧
أمن	المؤمن	(ع)	٢٤٨
رقي	المتقي	(ع)	٢٤٨
حزن	الحزنانة	(ع)	٢٤٩
نفس	النفس	(ع)	٩٨
نوم	النوم	(ع)	٢٥٠
نبوة	النبوة	(ع)	٢٥٠
نبت	النبات	(ع)	٢٥١
نور	النور	(ع)	٢٥٢
نعم	النعم	(ع)	٢٥٢
هبا	الهباء	(ع)	٢٥٣
هجر	الهجير	(ع)	٢٥٣
هيب	الهيبة	(ع)	٢٥٤
هو	الهو	(ع)	٢٥٤
هجم	الهجوم		١٠١
وجد	الوجد		١٠١
وجد	الوجود		١٠٣
ورد	الوارد		١٠٤
ورع	الورع	(ع)	٢٥٥
وحد	واحد	(ع)	٢٥٥
ودق	الودق	(ع)	٢٥٦
وهم	الوهم	(ع)	٢٥٧
وحد	الوحدة	(ع)	٢٥٧

فهرس الأشعار

الأبيات الشعرية		الصفحة
فالذكر يحجبني والذكر يكشف لي	خبأ السماء وخبأ الأرض في نبأ	١٧٤
ومن واجد قد قام من تواجد	فأبدى له الوجد الوجود ما زها	١٠٢
حسناء حالية لست بغانية	تفتر عن برد ظلم وعن شنب	١٦٢،١٦١
ألبست بنت زكي الدين خرقتنا	من بعد صحبتها إياي بالأدب	١٦٩
شمس ضحى في فلك طالعة	غصن نقا في روضة نصبا	١٨١، ٢٢٥
لماء لعساء معسول مقبلها	شهادة النحل ما يلقى من الضرب	٢٣٦
سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب	٥
ثم بدا لخلقه ظاهرا	في صورة الآكل والشارب	٥
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب	٥
رأى البرق شرقيا فحن إلى الشرق	ولو لاح غربيا لحن إلى الغرب	١٣٧،٢٢٤
		١٩٥
فإن غرامي بالبريق ولمحه	وليس غرامي بالأماكن والترب	١٤٣، ٢٣٧
مذ عقد الحسن على مفرقها	تاجا من التبر عشقت الذهبا	١٤٤،١٦١
		١٧٥
في كبدي نار جوى محرقة	في خلدي بدر دجى قد غربا	١٧٣
وبأجواز الفلا من إضم	نعم ترعى عليها وظبا	٢٠٩، ٢٥٢
عن السكر عن عقلي عن الشوق عن الجوى	عن الدمع عن جفني عن النار عن قلبي	٦٥
وزاحمني عند استلامي أوانس	أتين إلى التطواف معتجرات	١٣٥،٢٤٦
وإن هم تنادوا للرحيل وقوزوا	سمعت له خلف الركاب صراخا	١٨٠
إن سري هو قولي	إنني عين وجوده	١٠٣
بيض أوانس كالشمس طوالع	عين كريمات عقائل خهد	٧٤
وارفع صوتك في السحير مناديا	بالبيض والغيد الحسان الخرد	١٤٠، ٢٢٢
نصبوا القباب الحمر بين جداول	مثل الأساود بينهن لعود	١٥٢
وكأن دجلة سلكها في جيدها	والبعل سيدنا الإمام الهادي	١٣٢

فهرس الأشعار

فهرس الأشعار

فهرس الموضوعات

Abstract

This research is devoted to the expressions used in the mysticism literature, which is based on signals, mysteries and implications. This subject is neither pure literature nor is it pure language but it is a mixture of literature and language. It is in this perspective that I organized this thesis. First of all, I discussed the historical side of the origin of the word mysticism (in Arabic) and the different views of researchers regarding its origin. The strongest and view is that the word mysticism (in Arabic Tassawof) comes from the Arabic word (soof which means ' wool ' in English). Then I discussed the various views of the sources of mysticism.

Since the topic of this thesis is an indication study of the prose and poetic works of Ibn Arabi, I studied the life of Ibn Arabi through his character, manners, works and style. I have found that he was distinguished and genius in language, literature, metaphysical and abstract subjects, and understanding the human spirit. This included the thought heritage based on jurisprudence, arts, theology, natural sciences, interpretation, and semantics. Mysticism is not a purely abstract phenomenon but it is a comprehensive phenomenon related to the various ethical or literary phenomena. As for the theological source, it is considered an important source from which the mystic poets drive their expressions. They consider it as a metaphysical divine science that occurs outside the framework of the mind or the perceptions that God gives into the hearts of special people of believers.

Their language is intensively rich of signals and expressions, especially the symbols that are based on the deeply rooted notions in the subconscious of the individual and the group. Besides, the mystic poets used the metaphor, the tale or the symbolic story because of their fear of the religious people.

I devoted two whole chapters to show the relationship between the linguistic and the mystic meaning. The Second Chapter includes the expressions that were common between Ibn Arabi and the mystic poets before him where I compared and contrasted between the two parties. I shed light on the excellence of Ibn Arabi who was distinguished for his ability to rephrase, increase and express his notions. I also highlighted the alternating positions between the linguistic and mystic meanings.

The last chapter is entitled (The New of Ibn Arabi). Most of the expressions that I have chosen after thorough work and research are expressions that no one has studied before. Putting forward these expressions for study and research, Ibn Arabi transformed, analyzed these expressions and gave them clearly specific meanings.

Therefore, Ibn Arabi set the rules and stabilized the bases so much that his expressions are still today without any significant change. Besides, Ibn Arabi deliberately wrote love poetry, which seemed to be physical erotic poetry while in fact he was addressing the metaphysical, extraterrestrial world and the divine realities. I extracted several lines of his poetry and interpreted what he meant.